



Class

232.9R

Book

V857

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning







# JESUS DER MENSCHENSOHN

ODER

XV 2

# DAS BERUFSBEWUSSTSEIN JESU

VON

DR. DANIEL. VÖLTER

PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM



STRASSBURG

J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1914

.....

.....

.....

232.9R  
V 857

68317

Y8A9B9Z CANT 000  
Y8A9B9Z  
Y8A9B9Z



## VORWORT.

---

*Die vorliegende Abhandlung hat mir als Grundlage gedient für einen Vortrag, den ich Mitte November zu halten hatte. Zur Veröffentlichung derselben bestimmt mich die Ueberzeugung, daß die theologische Forschung in der für das Verständnis der Person und des Lebens Jesu so eminent wichtigen Menschensohnfrage auf einem gründlichen Irrweg sich befindet. Ich hoffe das gezeigt und den richtigen Weg zur Lösung des Problems gewiesen zu haben. Von den beiden Anhängen dient der erste (Eine ausgeschiedene synoptische Perikope) zur Erläuterung eines einzelnen Punktes meiner Ausführungen über die Menschensohnfrage. Der zweite (Das Logion Matth. 11, 25—30) steht ebenfalls in indirektem Zusammenhang mit dieser Frage und bringt hoffentlich auch neues Licht in eine wichtige und vielverhandelte, aber immer noch dunkle Sache.*

*Amsterdam, im Dezember 1913.*

*D. Völter.*

---



Digitized by the Internet Archive  
in 2025



## INHALT.

---

|                                                                  | Seite |
|------------------------------------------------------------------|-------|
| Vorwort . . . . .                                                | III   |
| Einleitung . . . . .                                             | I     |
| I. Kritische Erörterungen . . . . .                              | 19    |
| II. Positive Ausführung . . . . .                                | 57    |
| 1. Anhang: Eine ausgeschiedene synoptische<br>Perikope . . . . . | 82    |
| 2. Anhang: Das Logion Matth. 11, 25—30 .                         | 89    |

---



Daß unter den vielen Problemen, die das Leben Jesu bietet, die Frage, ob und in welchem Sinn sich Jesus den Menschensohn genannt hat, eine der wichtigsten, leider auch der verwickeltsten ist, kann nicht bezweifelt werden. Tatsächlich handelt es sich dabei um nichts Geringeres als um die Frage, in welchem Sinn Jesus seinen Beruf erfaßt hat. Denn daß Jesus nicht ohne das Bewußtsein einer Sendung, d. h. eines bestimmten, ihm von Gott gegebenen Berufs, sein Werk begonnen und vollbracht hat, müßte man annehmen, auch wenn unsere Evangelien und speziell die Reden Jesu nicht so zahlreiche Zeugnisse dafür enthalten würden.

An vielen Stellen unserer Evangelien gebraucht Jesus die Selbstbezeichnung «der Menschensohn». Was er damit bezüglich seiner Person zu verstehen geben will, ist freilich im Lauf der Zeit sehr verschieden aufgefaßt worden. Der Ausdruck gab an sich Gelegenheit zu mehr oder weniger phantasievollen Erklärungen, und auch wenn man seinen Ausgangspunkt vom Alten Testament nahm, boten sich verschiedene Anknüpfungspunkte an, sei in dem Menschensohn bei Ezechiel, sei in dem in Psalm 8, sei in dem in Dan. 7, 13.

Sehr oft wird vornehmlich bei Ezechiel (vgl. 2, 1. 3; 3, 1; 4, 1 etc., aber auch Dan. 8, 17) der Prophet als das schwache, geringe menschliche Organ der göttlichen Offenbarung mit «Menschen-



sohn» angeredet, und wenn man nun Stellen ins Auge faßte wie Matth. 8, 20 oder Mrk. 10, 45, so konnte es scheinen, als ob auch Jesus sich den Menschensohn genannt habe, um gegenüber dem hohen Berufe, dessen er von Gott gewürdigt worden, auf seine menschliche Niedrigkeit zu weisen. Doch kann man mit dieser Auffassung bei weitem nicht allen Stellen, an denen in unseren Evangelien der Ausdruck «Menschensohn» im Munde Jesu und in Anwendung auf Jesus vorkommt, gerecht werden. Denn oft genug muß der Ausdruck zweifellos ausschließlich gerade dazu dienen, auf die zukünftige Herrlichkeitserscheinung Jesu hinzudeuten.

Beide Momente, menschliche Schwäche und Niedrigkeit und messianische Hoheit und Herrlichkeit, schien man dagegen in dem Titel «Menschensohn» finden zu können, wenn man ihn ableitete aus Ps. 8, 4—8: «Wenn ich deinen Himmel anschau, das Werk deiner Hände, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast — was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und das Menschenkind, daß du nach ihm siehst? Denn du ließest ihn nur wenig hinter Gott zurückstehen und mit Ehre und Hoheit umgabst du ihn. Du machtest ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände; alles hast du unter seine Füße getan.»

Eigentlich bezieht sich, was hier gesagt wird, auf den Menschen als Geschöpf Gottes im allgemeinen. Aber der Psalm scheint doch schon frühe messianisch gedeutet worden zu sein. Spuren davon finden wir mehrfach im Neuen Testament. Doch ist das nur an einzelnen Stellen der Briefe der Fall. Hebr. 2, 6—8 wird die ganze Stelle, 1 Kor. 15, 27 und Eph. 1, 22 wenigstens V. 7 auf Jesus als den Messias bezogen. Dagegen

wird in den Evangelien, zumal in den Reden Jesu nirgends auf unsere Psalmstelle Bezug genommen. Nur der ihr vorhergehende Vers 3 wird Matth. 21, 15. 16 verwertet.

Aber auch wenn man annehmen wollte, daß Ps. 8, 4—8 stillschweigend der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes zu Grunde gelegt sei, ließen sich doch mit Hilfe von Ps. 8 allein bei weitem nicht alle Stellen, wo in den Evangelien vom Menschensohn die Rede ist, hinreichend erklären. Nicht wenige davon, zumal die in den eschatologischen Reden Jesu, weisen unverkennbar, ja in ausgesprochener Weise auf einen Zusammenhang mit Dan. 7, 13. Da kommt aus dem Hintergrund des Himmels ein Wesen gleich einem Menschensohn auf den Wolken des Himmels zu dem Alten der Tage und empfängt von ihm ein ewiges Reich, das dem Volk der Heiligen gegeben werden soll. Der Menschensohn ist also hiernach ein im Himmel präexistierendes Wesen, aber eine in der Hauptsache eschatologische Figur, deren Erscheinung zusammenfällt mit der Offenbarung und Aufrichtung des Reiches Gottes am Ende der Tage. Und diese Vorstellungsweise wird noch einigermaßen ergänzt durch das Buch Henoch, wo der Menschensohn speziell als der auf dem Thron der Herrlichkeit sitzende Weltrichter erscheint (45, 3; 47, 4; 49, 4; 61, 8; 61, 10; vgl. auch 4 Esra 13).

Die Stellen unserer Evangelien, an denen vom apokalyptisch-eschatologischen Menschensohn im Sinne Daniels und Henochs die Rede ist, haben auf die meisten Theologen den größten Eindruck gemacht und nach Holtzmann<sup>1</sup> ist die, übrigens schon in der Refor-

---

<sup>1</sup> Neutestl. Theologie, 1897 I, S. 247, A. 1; 2. A. 1911, I. S. 314, A. 5.

mationszeit (Chemnitz) versuchte Zurückführung des Ausdrucks auf Dan. 7, 13 heute das jedenfalls allgemeinst angenommene und gesichertste Resultat der so vielfach auseinandergehenden Erörterungen über den «Menschensohn».

Freilich gibt es immer noch Theologen, die sich dieser Auffassung keineswegs anschließen. So wird die Herleitung des Ausdrucks «Menschensohn» von Dan. 7, 13 heute noch bestritten durch Th. Zahn<sup>1</sup>, der die alte von Herder, Schleiermacher, Neander inaugurierte Auffassung des Menschensohnes als des Universal- und Idealmenschen erneuernd erklärt hat, der Ausdruck «Menschensohn» im Munde Jesu bedeute nichts anderes als den Menschen κατ' ἐξοχήν oder par excellence. «Sowohl im Verhältnis zu Gott, der auch sein Gott und Herr war, als im Verhältnis zu den Mitmenschen, deren wesentliche Güter, Bedürfnisse und Leiden mit der Nationalität, der einer angehört, wenig oder nichts zu schaffen haben, also auch in Betrachtung der übermenschlichen Aufgabe, die ihm gestellt war, empfand Jesus, nach Zahn, es lebhaft, daß er ein Mensch, ein wie alle anderen Menschen unter den Bedingungen des dermaligen Menschenlebens stehendes Glied des Geschlechtes sei. Aber in dem homo sum, worin dieses Bewußtsein zu Wort kam, war auch hohe Würde ausgesprochen. Alles Hohe, was im A. T. von der Bestimmung des Menschen im Verhältnis zu Gott und der Welt gesagt war, eignete er sich an, und er durfte das, weil keine äußere oder innere Erfahrung dieses sein Selbstbewußtsein Lügen strafte. Dagegen mußte Jesus im Verkehr mit den Menschen immer mehr die

---

<sup>1</sup> Das Evangelium des Matthaeus<sup>1</sup>, 1903, S. 347—357.

Erfahrung machen, daß nicht jeder Mensch die Macht und Würde besitze, die dem Menschen von Gott zugedacht ist. Da er diesen Menschen nicht unter seinen Mitmenschen, sondern nur in sich selbst fand, wurde er aus e i n e m Menschensohn d e r Menschensohn.»

Die meisten neueren Theologen erkennen indessen an, daß die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohns in Dan. 7, 13 ihre Wurzel hat, kommen aber trotz dieses gemeinsamen Ausgangspunktes doch zu teilweise recht verschiedenen Ansichten.

Nach Beyschlag<sup>1</sup> ist der Titel «der Menschensohn», der an sich einfach und nur etwa mit dem Anflug poetischer Ausdrucksweise «Mensch» oder «Menschenkind» bedeutet, der Jesus eigentümliche, von ihm selbst gewählte Ausdruck seiner Messianität nach dem Vorbild von Dan. 7, 13. Denn wenn auch der Name «Menschensohn» im Geiste Jesu nie seine Grundbedeutung verloren hat, so daß er je aufgehört hätte, sich wesentlich als Mensch zu wissen und zu fühlen, so hat er sich doch gewußt und gefühlt als den «Menschen in des Himmels Wolken», angetan mit göttlicher Macht und Herrlichkeit, als den himmlischen, urbildlichen Menschen, der Gottes wahrhaftiges Ebenbild und eben darum der erwählte Träger aller seiner Vollmachten und Reichsgüter ist, als den gottmenschlichen Träger eines gottmenschlichen Reiches, einer göttlich humanen Weltgestaltung, welche die brutal-menschliche ablösen sollte.

Trotz des Ausgangs von Daniel kommt so Beyschlag schließlich doch wieder der Auffassung Herders und Schleiermachers sowie Zahns vom Universal- und Idealmenschen nahe oder gar der Auffassung von

---

<sup>1</sup> Das Leben Jesu, 1885, I, S. 237. 239. 241.



Meyer, Keil, Geß, u. a., nach welchen Jesus sich durch den Titel «der Menschensohn» als den einzigartigen Menschen habe bezeichnen wollen, weil er eigentlich göttlichen Ursprungs und göttlicher Natur gewesen sei.

Einigermaßen verwandt mit der Ansicht Beyschlags ist diejenige von B. Weiß<sup>1</sup>. Jesus habe sich mit dem Ausdruck «Menschensohn» nicht als einen Menschensohn unter andern bezeichnet, sondern als einen bestimmten, dessen Einzigartigkeit für die Hörer keiner Erläuterung bedurfte. Jeder schriftgläubige Israelit konnte ja, meint Weiß, auf Grund der Verheißung von einem Menschensohn wissen, welcher, weil Jehova durch ihn die Heilsvollendung herbeiführen wollte, einen göttlichen Beruf besaß, wie ihn keiner je besessen hatte und keiner nach ihm besitzen konnte. Nur daß diese Selbstbezeichnung Jesu das Volk immer wieder vor die Frage stellte, ob es in ihm, welcher von der glanzvollen Königsgestalt des erwarteten Messias nichts an sich trug, diesen letzten und höchsten Gottgesandten sehen wollte. Aber durch die Art, wie Jesus den Namen des Menschensohnes mit seinem eigenartigen Beruf in Verbindung brachte, habe er indirekt darauf hingeleitet, bei dem Menschensohn an den Messias der Danielweissagung zu denken, um endlich mit offenkundiger und durch die wörtlichen Anklänge unverkennbar gewordener Anspielung auf den Menschensohn in Dan. 7, 13 seine Wiederkunft zu verkünden.

Holsten<sup>2</sup> erklärt, daß alle Aussagen der Men-

---

<sup>1</sup> Bibl. Theologie des N. T's., 7. A. 1903, S. 56—58.

<sup>2</sup> «Die Bedeutung der Ausdrucksform ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bewußtsein Jesu» und «Zur Entstehung und Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu». Ztsch. f. w. Theol. 1891, S. 1 ff. und 385 ff.

schensohnstellen unserer Evangelien nicht in der Individualität Jesu, sondern in seiner Messianität begründet seien. Durch den Ausdruck «der Sohn des Menschen» bezeichne sich Jesus, wie der Artikel vor dem Genetiv bewaise, als Glied der Gattung Mensch. Der Artikel vor dem Nominativ dagegen bewaise, daß der Ausdruck ein schon früher gegebener sei, nämlich in Dan. 7, 13. Den Menschensohn Daniels nun faßt Holsten als einen bloßen Menschen auf, der auf den Wolken von der Erde zum Himmel (!) erhoben werde. So habe Jesus in diesem Menschensohn einen Menschen sehen können, der von Gott zu seinem Werk auf Erden mit seinem Geiste ausgerüstet und bestimmt sei, nach Vernichtung der Weltreiche in den Himmel erhöht und mit ewiger Herrlichkeit belohnt zu werden. Diesen Menschensohn Daniels habe denn auch Jesus seinem Bewußtsein entsprechend auf sich bezogen. Aber während in Dan. 7, 13 nur der Abschluß der Messiaslaufbahn dieses Menschensohnes gezeichnet werde, habe Jesus für die vorhergehende Wirksamkeit desselben auf Erden seine eigenen Lebenserfahrungen substituiert. Das in der Selbstbezeichnung als Menschensohn beschlossene Messiasgeheimnis Jesu habe lange seiner Umgebung verborgen bleiben können. Man habe in dem Menschensohn eben zunächst den Menschen gesehen, bis Jesus, wenn auch nicht vor dem Volk, so doch vor seinen Jüngern, den Schleier gelüftet habe.

Andere Theologen, die auch in Dan. 7, 13 den Ursprung der Bezeichnung «Menschensohn» finden, meinen zur Erklärung des Ausdrucks besonders noch auf den in ihm enthaltenen Begriff «Mensch» reflektieren zu müssen, sofern damit die Vorstellung von

Schwäche und Niedrigkeit verbunden ist. So erklärt schon Baur<sup>1</sup>, daß Jesus den zwar aus Daniel genommenen, aber doch zur Bezeichnung des Messias nicht so gewöhnlichen und gangbaren Ausdruck für sich vermutlich in der Absicht gewählt habe, nicht um damit so direkt zu sagen, er sei der Messias, sondern vielmehr um im Gegensatz gegen die nur Glänzendes vom Messias erwartenden jüdischen Vorstellungen sich schlechthin als Menschen zu bezeichnen, nicht als Menschen im idealen Sinne, sondern als den, der alles Menschliche teilt, *qui nihil humani a se alienum putat*. Da nun einmal zum Los eines Menschen auch das menschlich Leidensvolle gehöre, so werde besonders auch, wenn vom Leiden die Rede sei, der Ausdruck «Menschensohn» gebraucht. Nachdem aber einmal Jesus diesen Ausdruck nur in diesem Sinne gebraucht und zu einer gewöhnlichen Bezeichnung seiner Person gemacht habe, habe man später erst jenes andere Moment aus der Danielischen Stelle noch aufgenommen, nach welchem jener Menschensohn der in den Wolken des Himmels kommende Messias sei.

Aehnlich äußern sich Hilgenfeld<sup>2</sup> und Wendt<sup>3</sup>, nur daß sie bei Jesus selbst schon den Gebrauch von Dan. 7, 13 nicht bloß dem formalen Ausdruck, sondern auch dem Inhalt nach voraussetzen. Wendt sieht in dem Ausdruck «der Menschensohn» einen auf Dan. 7, 13 beruhenden, allerdings nicht geläufigen Messiasitel, der Jesus besonders willkommen gewesen sei, weil

---

<sup>1</sup> Vorlesungen über Neutestl. Theologie, 1864, S. 81. 82.

<sup>2</sup> Die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu, Ztsch. f. w. Th., 1863, S. 311 ff.; 1888, S. 488 ff.; 1892, S. 445 ff.  
<sup>3</sup> Noch ein Wort über den Menschensohn», 1899, S. 140—151.

<sup>3</sup> Die Lehre Jesu, 1890, II, S. 440 ff.

der Ausdruck zugleich den Menschen als schwaches Geschöpf bezeichnet habe. Jesus habe durch diesen Namen die in dem Zusammenbestehen seines schwachen, niedrigen menschlichen Wesens und seiner hohen messianischen Würde liegende Paradoxie nicht bloß hervorheben oder verschärfen, sondern vielmehr erklären und lösen wollen. Der Gebrauch des Namens sei eine in nuce gegebene Lösung dieser Paradoxie gewesen durch den Hinweis auf das Zeugnis der alttestamentlichen Schrift.

Nicht wesentlich anders gestaltet sich die Auffassung bei denjenigen, die wie Th. Keim<sup>1</sup> sich zur Erklärung des Titels «Menschensohn» neben Dan. 7, 13 auf Psalm 8, 4—8 berufen. Wie in dieser Psalmstelle der Kontrast zwischen dem schwachen menschlichen Wesen und seiner Begnadigung durch Gott zum Ausdruck komme, so habe Jesus in der Selbstbezeichnung «der Menschensohn» neben der an vielen Stellen ausgesprochenen messianischen Hoheit zugleich seine Beziehung zur Menschheit und seine Dienstbarkeit für sie bis zur Erniedrigung und Mißhandlung zum Ausdruck bringen wollen. Daß er auch als Messias ein Angehöriger der Menschheit sei, das sage der Name «der Sohn des Menschen», der in der Doppelauffassung seines Wesens und seiner Bestimmung seinen Ursprung habe.

Eher haben es diejenigen zu einer mehr eigenartigen Auffassung gebracht, die wie Weizsäcker<sup>2</sup> zur Erklärung des Ausdruckes «Menschensohn» neben

---

<sup>1</sup> Jesus von Nazara, 1871, VI, S. 64 ff. Geschichte Jesu<sup>3</sup>, 1873, S. 164 f.

<sup>2</sup> Untersuchungen über die evangelische Geschichte etc., 1864, S. 416 ff.



Dan. 7, 13 auf Ezechiel zurückgreifen. Nach Weizsäcker soll Jesus den Titel zunächst in Anlehnung an Ezechiel als prophetische Selbstbezeichnung gebraucht haben da, wo er durch Sündenvergebung, Herrschaft über den Sabbat etc. prophetische Rechte ausgeübt habe. Doch habe der Titel durch die Rolle, die er in der jüdischen Apokalyptik spielte, Jesus zugleich die Möglichkeit zu stetig fortschreitender messianischer Selbstoffenbarung geboten. Er habe, und zwar von Anfang an, dazu dienen müssen, die Hörer allmählich vorzubereiten auf das messianische Verständnis des Berufs und der Person Jesu. Dieses Ziel sei erreicht im Augenblick des Petrusbekenntnisses.

Wir haben nun aber auch einer sehr radikalen Beurteilung der Menschensohnfrage zu gedenken. Schon früher haben Bruno Bauer<sup>1</sup> und Volkmar<sup>2</sup>, später Brandt<sup>3</sup> die Ansicht ausgesprochen, daß der Ausdruck «der Menschensohn» als Selbstbezeichnung Jesu auf die Rechnung des Urevangelisten Markus zu setzen sei. Dieser habe den Titel «Menschensohn» in die evangelische Literatur eingeführt. Seit 1893 wurde die Frage vornehmlich auch von der linguistischen Seite aus angefaßt und damit schien jene radikale Ansicht eine besonders starke Stütze zu erhalten.

Man ging davon aus, daß Jesus Aramäisch gesprochen habe, und daß der im Griechischen so deutlich zu markierende Unterschied zwischen «Mensch»

---

<sup>1</sup> Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1841/42, 3 Bände.

<sup>2</sup> Die Evangelien oder Markus und die Synopsis, 1869, S. 197 ff.; Jesus Nazarenus, 1882, S. 153 ff.

<sup>3</sup> Die evang. Gesch. und der Ursprung des Christentums etc., 1893, S. 562 ff.

(ἄνθρωπος) und «Menschensohn» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) im Aramäischen nicht ebenso einfach zu machen sei. Denn barnasch = «Menschensohn» oder barnascha = «der Menschensohn» bedeute im Aramäischen eben nichts anderes als «Mensch» bzw. «der Mensch». Für aramäische Ohren habe also Jesus — so schloß man — mit diesem Ausdruck nicht zugleich auch noch eine spezifische, emphatische Bedeutung verbinden können, und wo der Ausdruck im letzteren Sinne in den Reden Jesu vorkomme, könne er daher im Munde Jesu entweder ursprünglich nicht so gemeint oder überhaupt nicht echt sein. Der Ausdruck «der Menschensohn» im emphatischen Sinne sei ein allerdings an Dan. 7, 13 anknüpfendes, aber erst nach dem Tod Jesu zugleich mit der Parusieerwartung auf Grund der jüdischen Apokalypsen und speziell ihrer griechischen Uebersetzung entstandenes Gebilde der späteren christlichen Gemeinde. So besonders Lietzmann<sup>1</sup> und Wellhausen<sup>2</sup>.

Daß jener Schluß etwas voreilig ist, liegt indessen klar zu Tage. Denn wenn auch im Aramäischen barnasch(a) = (der) Menschensohn zunächst einfach (der) Mensch bedeutet, so muß es doch an und für sich schon für möglich gehalten werden, daß der Ausdruck auch im besondern, emphatischen Sinn gebraucht wurde, und daß dies eben aus dem Zusammenhang

---

<sup>1</sup> Der Menschensohn, 1896 und Zur Menschensohnfrage, Theol. Arb. des Rhein. Predigervereins, II, 1899.

<sup>2</sup> Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899; Das Evang. Marci, 1903. Am sorgfältigsten ist die linguistische Seite der Frage untersucht worden von Fiebig (Der Menschensohn etc., 1901), der zu dem Resultat kommt, daß barnasch und barnascha gleichmäßig gebraucht wurden sowohl in der Bedeutung von «der Mensch» als von «ein Mensch» als von «Jemand» (a. a. O., S. 59, 60). Vgl. aber auch Dalman, Worte Jesu, 1898.

deutlich werden mußte. Es ist ja auch ganz natürlich, daß, obschon Dan. 7, 13 nur von einem Wesen «gleich» einem Menschensohn die Rede ist, doch allmählich unter den Juden einfach «der Menschensohn» die gebräuchliche Bezeichnung oder der Titel geworden ist für jene von der Weissagung in Aussicht gestellte apokalyptisch-himmlische Gestalt. Einen Beweis für diesen Entwicklungsgang kann man bei Henoch (46, 1—3, vgl. 62, 7; 69, 27; 71, 17) finden, wo derjenige, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, unmittelbar darauf nicht bloß jener oder dieser Menschensohn, sondern auch einfach «der Menschensohn» genannt wird. Und dasselbe gilt vom 13. Kapitel des 4. Esra, wo wir quasi *similitudo hominis*, *ille homo* und einfach *homo* hintereinander haben (13, 3. 5. 12)<sup>1</sup>. Auch auf das emphatische *ben adam* (Menschensohn) in dem Ausspruch des palästinensischen Amoräers Abbahu kann man weisen, wenn es gleich späten Ursprungs (um 280 p. Chr.) ist und die gegensätzliche Beziehung auf die christliche Lehre verrät<sup>2</sup>. Aber gerade die evangelischen Menschensohnstellen selbst sind der Hauptbeweis für das Gesagte.

In jedem Falle läßt sich also nicht von vornherein in Abrede ziehen, daß Jesus die Bezeichnung «der Menschensohn» im spezifischen, prägnanten Sinne gebraucht und auf sich angewendet hat. Aber es ist andererseits natürlich vom größten Wert, zu wissen, daß im Aramäischen «der Menschensohn» im emphatischen Sinne mit demselben Ausdruck angedeutet wurde,

---

<sup>1</sup> Zur Orientierung über die ganze Frage vgl. besonders Schmiedel, Prot. Monatshefte, 1898, S. 258—267, 291—308 und 1901, S. 333—351.

<sup>2</sup> Vgl. Dalman, Die Worte Jesu, 1898, I, S. 202.

der sonst eben einfach «der Mensch» oder «ein Mensch» bedeutete. Dieser Umstand läßt es als möglich, ja bei dem natürlichen Streben der Evangelisten, messianische Selbstzeugnisse im Munde Jesu zu finden, selbst als wahrscheinlich erscheinen, daß bei der Uebersetzung des aramäischen Ausdrucks barnasch oder barnascha hier und da Versehen und Mißverständnisse mitunterliefen. Weiter als zu dieser Möglichkeit kann man von der linguistischen Betrachtung der Sache aus nicht kommen.

Wenn nun aber auch jene linguistischen Untersuchungen in ihren radikalen Folgerungen ohne Zweifel über das Ziel hinausgegangen sind, so haben sie doch auf die gesamte neuere Forschung nachhaltigen Einfluß geübt. Sie haben jedenfalls die gute Wirkung gehabt, daß man in der Verwertung der evangelischen Meschensohnstellen vorsichtig geworden ist und sich bestrebt zeigt, durch Sichtung derselben einen festen, vertraubaren Ausgangspunkt zu gewinnen.

Unter der Einwirkung von Wrede<sup>1</sup> und seiner Behauptung, daß Markus die von der Gemeinde nur für den auferstandenen Jesus in Anspruch genommene Messianität als absichtlich bewahrtes Geheimnis in das Leben Jesu selbst zurückgetragen habe, ist Albert Schweitzer<sup>2</sup> zu seiner konsequent eschatologischen Auffassung des messianischen Bewußtseins Jesu gekommen. Für Schweitzer sind nur die Menschensohnstellen unserer Evangelien authentisch, an denen der Ausdruck im danielisch-apokalyptischen Sinne ge-

---

<sup>1</sup> Das Messiasgeheimnis der Evangelien, 1901.

<sup>2</sup> Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. (Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu, 2. Heft) 1901, S. 66 ff. Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906.



braucht wird. Bei Caesarea Philippi habe Jesus seinen Jüngern geoffenbart, in welchem Verhältnis er zum erscheinenden Menschensohn stehe. Alle Stellen, an denen sich Jesus vor Caesarea Philippi als Menschensohn bezeichne, seien unhistorisch, weil sie unverständlich gewesen sein würden, da niemand noch um sein Geheimnis gewußt habe. Eine geläufige Selbstbezeichnung sei der Ausdruck Menschensohn nicht gewesen, sondern eine hoheitsvolle Art, mit welcher Jesus in den großen Momenten seines Lebens zu den Eingeweihten von sich als dem zukünftigen Messias, für die andern von dem Menschensohn als einer von ihm unterschiedenen Größe geredet habe. Aber stets zeige der Zusammenhang, daß es sich um eine zukünftige Größe handle, da an allen diesen Stellen die Auferstehung oder das Erscheinen auf den Wolken erwähnt werde. Jesus sei erst mit seiner überirdischen Erscheinung als Menschensohn der Messias. Der historische Jesus habe die Messianität erst vom Augenblick der Totenauferstehung an beansprucht. Sein Messiasbewußtsein sei also ein futurisches gewesen. Aber das hochgespannte Vorgefühl seiner zukünftigen messianischen Herrlichkeit habe ihn von Anfang an bei all seinem Reden und Tun geleitet.

Trotz aller Bestreitung Schweitzers und seines gewaltsamen Hineinzerrens der Eschatologie in die Geschichte ist Holtzmanns eigenes Resultat in der Menschensohnfrage selbst nicht wesentlich verschieden ausgefallen<sup>1</sup>. Holtzmann ist überzeugt, daß die ursprüngliche Ueberlieferung, und darum doch wohl auch Jesus selbst, den Menschensohn wirklich im messiani-

---

<sup>1</sup> Neutestl. Theologie<sup>2</sup>, 1911, I, S. 330 ff. Vgl. Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907.

schen Sinne gemeint haben werde. Zugleich lasse der erst gegen das Ende seiner Laufbahn, d. h. von dem Auftritt bei Caesarea Philippi an, sicher nachweisbare Gebrauch, den er von dem Namen mache, sowohl dessen Danielische Herkunft erkennen, als auch die Gründe ahnen, weshalb er seine Messianität eben mit diesem Titel richtig gekennzeichnet gefunden habe. Sie liegen darin, daß damit national-politische Tendenzen für die Gegenwart am wenigsten zu verbinden, alle Gegenwart überfliegende, überweltliche Vorstellungen aber um so näher gelegt gewesen seien. Sofern nämlich das im Menschensohn personifizierte Reich erst im Kommen begriffen gewesen sei oder überhaupt erst noch habe kommen sollen, sei auch er noch ein werdender bzw. künftiger Christus gewesen. Damit sei in seinen Entschluß, Messias zu sein, ein die gegebene Wirklichkeit mit einer übernatürlichen Zukunft vertauschendes Moment gekommen. Die prophetische Phantasie mache ihre unumschränkten Rechte geltend, indem sie den Vollerweis der Messianität erst in ein neues Weltalter verlege, den Christus futurus schaffe. Der Menschensohn sei also der im zukünftigen Reich offenbar werdende, aber schon jetzt aus solchem Hoheitsbewußtsein gelegentlich redende und handelnde Messias.

In ähnlichem Sinne hatten sich schon früher Baldensperger<sup>1</sup> und Joh. Weiß<sup>2</sup> ausgesprochen.

Skeptischer urteilt Heitmüller<sup>3</sup>. Obschon die Bezeichnung Jesu als des Menschensohns möglicherweise

---

<sup>1</sup> Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit<sup>2</sup>, 1892, S. 181. 198 f.

<sup>2</sup> Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes<sup>2</sup>, 1900, S. 158 f.

<sup>3</sup> Jesus Christus in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 1912, III, Sp. 379 f.

ganz ohne Recht in die Worte Jesu eingedrungen sei, werde man doch vielleicht annehmen dürfen, daß Jesus in einzelnen wenigen eindrucksvollen Augenblicken auf den allbekannten «Menschen» des Propheten Daniel (vgl. Henoch, 4. Esra) hingewiesen und ihn auf sich gedeutet habe. Da die Stellen Mrk. 2, 10. 28 nicht in Betracht kommen können und der Ausdruck Menschensohn als Titel bei Markus erst nach 8, 27 ff. auftrete, sei es möglich oder gar wahrscheinlich, daß Jesus gegen das Ende seines Lebens in einem Moment oder Momenten religiöser Erregung in kleinem Kreise, wo er verstanden zu werden hoffen durfte, von sich als jenem Menschen gesprochen habe, der auf den Wolken des Himmels kommen werde, oder — in eigenartiger Paradoxie — leiden und sterben müsse. Nur durch die kühne Hoffnung, daß er der Danielische «Mensch» sei, habe Jesus angesichts der nahenden Katastrophe den Glauben an seinen Gott und seinen Beruf, den Glauben, daß er trotz des Todes sein Werk vollenden werde, festhalten können.

Weinel<sup>1</sup> findet das Problem des Menschensohns darin, daß in den alten Quellen der Ausdruck immer nur in ganz bestimmten Gruppen von Aussagen vorkomme. Nehme man die sicher unechten Leidensweissagungen des Markus weg, so bleiben zwei Gruppen. Die eine spreche davon, daß der Menschensohn «kommen werde» auf den Wolken des Himmels, und erinnere damit stark an den Menschensohn der jüdischen Apokalyptik. Die andere nehme Menschensohn einfach als eine Selbstbezeichnung Jesu. Zwischen diesen beiden Gruppen von Aussagen gebe es gar

---

<sup>1</sup> Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1911, S. 199 f.

keine Verbindung und in dieser Tatsache liege das Menschensohnproblem und nur von ihr aus werde es gelöst werden. Die Frage sei, in welcher der beiden Gruppen von Sprüchen der Menschensohn für echt gehalten werden könne. Hinzugefügt seien später Worte von beiderlei Art. Man könne geneigt sein, jene apokalyptischen Aussagen als aus der jüdischen Apokalyptik übernommen zu streichen. Aber man würde damit das merkwürdige Phänomen nicht erklären, das der Wortlaut dieser Menschensohnsprüche biete. Warum in aller Welt sollte man Jesus so haben sprechen lassen, als ob er noch nicht auf Erden gewesen sei: «Der Menschensohn wird kommen», und nicht: «Ich werde wiederkommen»? Das erkläre sich nur im Munde Jesu selbst. Er allein habe so vom Kommen des Menschensohns sprechen können, während alle andern von seinem Wiederkommen hätten reden müssen. Die spätere Christenheit habe jenen Sprachgebrauch zwar auch, aber sie habe ihn eben bewahrt und gewiß nicht erfunden. Also habe Jesus wahrscheinlich selber nur von dem kommenden Menschensohn gesprochen. Man habe ihm dann später den Ausdruck auch an andern Stellen in den Mund gelegt. Diese Lösung erkläre allein die Unverbundenheit der beiden Reihen von Aussagen. Freilich bleibe dann auch hier die Frage, ob Jesus sich selbst für diesen kommenden Menschensohn gehalten oder einen andern erwartet habe. Sie lasse sich nicht sicher beantworten. Aber wenn man alles zusammennehme, was man sonst von dem Bewußtsein Jesu von seiner Sendung und seiner Gottessohnschaft wisse, so erscheine es auch hier wahrscheinlich, daß die Späteren nicht ganz geirrt haben, wenn sie ihm den Menschensohn auch als Selbstbe-



zeichnung in den Mund legten. Nur daß er sich nicht so genannt, sondern von dem Menschensohn als etwas Hohem und Fernem gesprochen habe, weil ihm ein Gegenstand der innern Erfahrung und des Glaubens gewesen sei, was er als seinen Beruf und als das Geheimnis seines Wesens vor den andern voraus erlebt habe.

Diese Auffassung Weinels entspricht im allgemeinen ziemlich genau derjenigen, die ich selber früher<sup>1</sup> ausgesprochen habe. Nur daß ich die Aussagen Jesu vom Kommen des Menschensohns nicht auf ihn selbst, sondern auf einen andern bezog und Jesu messianisches Bewußtsein auf die Weissagung in Jes. 53 gründete.

Viel weiter geht Bousset<sup>2</sup>, den nicht so sehr linguistische als literarische und historische Erwägungen wieder zu einer sehr radikalen Beurteilung der Dinge geführt haben. Er meint, daß es wohl sein Bewenden dabei haben werde, daß der Titel «der Menschensohn» letztlich aus der Danielweissagung (7, 13) zu verstehen sei. Aber er glaubt nicht, daß Jesus selbst schon den Titel auf sich angewendet habe. Was in den Menschensohnstellen der evangelischen Ueberlieferung vorliege, sei vielmehr in erster Linie eine zusammenhängende und in sich geschlossene Gemeindedogmatik. In dem Augenblick, als die Jünger den kühnen Glauben erfaßten, Jesus sei trotz Leiden und Tod der verheißene Messias, werde ihr messianischer Glaube die Form des jüdisch präformierten Menschensohndogmas angenommen haben. Daß sich an Jesus selbst schon der Messiasgedanke herangedrängt habe, scheine zwar festzustehen, aber die Stellung Jesu dazu bleibe unsicher.

---

<sup>1</sup> Das messianische Bewußtsein Jesu 1907.

<sup>2</sup> Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens etc., 1913, S. 5 ff.

---

## I.

### **Kritische Erörterungen.**

Ob Jesus den Ausdruck «Menschensohn» gebraucht und auf seine Person angewendet hat und in welchem Sinne er das getan hat, kann nur auf Grund einer sorgfältigen Prüfung der in Betracht kommenden Stellen unserer Evangelien, speziell der synoptischen, festgestellt werden.

Wenn wir uns dazu anschicken, so ist zunächst zu bemerken, daß wir dabei auf einem sehr unsicheren Boden stehen. Springt dies an manchen Stellen bei einer Vergleichung der Parallelen sofort in die Augen, so ergibt es sich an andern Stellen bei einer genaueren Untersuchung.

Verhältnismäßig einfach liegt die Sache da, wo sich die Evangelisten selbst widersprechen. So steht gegenüber den Worten: «um des Menschensohnes willen» in Luk. 6, 22 bei Matth. 5, 11 einfach «um meinetwillen». Der Verdacht liegt nahe, daß Lukas, der dem ganzen Wort Jesu eine der späteren Verfolgung mehr angepaßte Form gegeben hat und bereits vom Ausschluß aus der Synagoge und von einer Beschimpfung des Namens, d. h. des Christennamens redet, auch den «Menschensohn» hereingebracht hat. Daß es sich um eine Verfolgung wegen des «Menschen-

sohns» handelte, war ja der größte Ansporn zum Ausbarren und die sicherste Bürgschaft künftiger Belohnung. Umgekehrt fehlen die Matth. 26, 2 vorkommenden Worte: «und der Menschensohn wird ausgeliefert, um gekreuzigt zu werden» in den parallelen Stellen Mrk. 14, 1 und Luk. 22, 1. Das einfache, in sich unmittelbar zusammenhängende historische Referat des Markus (14, 1. 2) und des Lukas (22, 1. 2) ist bei Matthaeus (26, 1—5) in zwei disparate Hälften zerbrochen, indem Matthaeus, um die Ankündigung der Auslieferung des Menschensohns zur Kreuzigung hereinzubringen, den ersten Teil jenes Referats in eine Ansprache Jesu an seine Jünger umgewandelt hat.

Aehnlich steht es mit den Worten in Luk. 22, 48: «Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn!» Markus (14, 45. 46) und Matthaeus (26, 49. 50) haben davon nichts. Der letztere läßt selbst Jesus in demselben Augenblick ganz andere Worte sprechen.

Auch auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und die allegorische Erklärung desselben in Matth. 13, 24—30 und 36—43 muß hier gewiesen werden. In dieser allegorischen Erklärung nämlich wird Jesus vorgestellt als der Menschensohn und zwar als der Menschensohn im eschatologisch-apokalyptischen Sinne. Aber von dem allem haben Markus und Lukas nichts. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen bei Matthaeus ist, wie schon oft genug gezeigt wurde, nur eine sekundäre Umarbeitung des Gleichnisses von der von selbst wachsenden Saat bei Mrk. 4, 26—29 und gerade auf dieser Umarbeitung beruht jene allegorische Erklärung des Matthaeus, in welcher der Ausdruck «der Menschensohn» vorkommt.

Aber es gibt noch genug andere Stellen, an denen sich zeigen läßt, daß der Ausdruck «der Menschensohn» erst nachträglich, sei durch verkehrte Deutung des Urtextes, sei völlig willkürlich in den Zusammenhang hereingebracht ist.

Beinahe zum Schulbeispiel ist der Fall geworden, um den es sich in Mrk. 2, 23—28 handelt. Jesus tritt hier gegenüber den Pharisäern als Verteidiger seiner Jünger auf, die am Sabbat Aehren gepflückt hatten, um ihren Hunger zu stillen. Seine Verteidigung endigt in den Worten: «Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Also ist der Menschensohn ein Herr auch über den Sabbat». Die einfache Logik sagt uns hier, daß aus der Prämisse: «Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen», nur die Folgerung abgeleitet werden kann: «also ist der Mensch ein Herr auch über den Sabbat». Im ursprünglichen aramäischen Text stand in Mrk. 2, 28 barnascha = der Menschensohn = der Mensch. Aber der Uebersetzer nahm barnascha = der Menschensohn im emphatischen Sinn, um die Herrschaft über den Sabbat speziell für Jesus als den Menschensohn in Anspruch zu nehmen, obgleich das in den vorliegenden logischen Zusammenhang durchaus nicht paßt. Matthaeus (12, 1—8) und Lukas (6, 1—5) haben das gefühlt und darum jene Prämisse einfach ausgelassen, um dann ungehindert in dem Satz: «der Menschensohn ist ein Herr auch über den Sabbat» den Menschensohn in messianischem Sinn verstehen zu können. Freilich steht dann der soeben genannte Satz sehr abrupt im Zusammenhang, so daß es kein Wunder ist, wenn Kodex D bei Lukas ihn

ebenfalls aus unserer Perikope entfernt und ihm hinter Luk. 6, 10 eine vermeintlich bessere Stelle anweist, während er ihn in Luk. 6, 5 durch einen anderen Einschub ersetzt. Ueber die Vermutung, daß jene Prämisse in Mrk. 2, 27 eingeschoben sein könnte, braucht man kein Wort zu verlieren.

Aehnlich wie in der soeben besprochenen Perikope liegt die Sache in Matth. 12, 22 ff. Da wird Jesus, der einen Dämonischen geheilt hat, von den Pharisäern der Vorwurf gemacht, daß er die Dämonen austreibe mit Hilfe des Beelzebub, des Obersten der Dämonen. Demgegenüber erklärt Jesus in seiner Verteidigungsrede, daß er die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, und fügt dementsprechend in 12, 31. 32 die Warnung hinzu: «Darum sage ich euch: jede Sünde und Lästerung wird den Menschen (Markus: den Menschensohnen) vergeben werden, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden. Auch wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, es wird ihm vergeben werden; wer aber gegen den hl. Geist spricht, dem wird es nicht vergeben werden, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt.»

Da die zweite Hälfte von V. 31 und die zweite Hälfte von V. 32 identisch sind, entsteht hier der Verdacht, daß die beiden Verse Dubletten enthalten, und dieser Verdacht wird bestätigt durch die Tatsache, daß Markus (3, 28. 29) nur den Spruch in V. 31, Lukas (12, 10) nur den in V. 32 kennt. Matthaeus hat beide Sprüche, den des Markus und den des Lukas bezw. seiner Quelle, da sie ihm nicht völlig identisch schienen, nebeneinander aufgenommen. Ohne Zweifel aber haben wir es mit zwei verschiedenen Uebersetzungen desselben Wortes von Jesus zu tun. Während Markus von



Sünden und Lästerungen spricht, die «den Menschen-söhnen» vergeben werden sollen, redet Lukas davon, daß ein Wort gegen den «Menschensohn» vergeben werden soll. Offenbar handelt es sich um die verschiedene Beziehung und Uebersetzung eines im Urtext oder in der Urüberlieferung vorkommenden barnascha und die Frage ist, welche Auffassung oder Uebersetzung die richtige ist. Ohne Zweifel ist die Uebersetzung in Mrk. 3, 28. 29 (= Matth. 12, 31) die richtige. Denn davon, daß die Lästerung des Menschensohns vergeben werden solle und nur die Lästerung des Geistes unvergebbar bleibe, kann im Zusammenhang keine Rede sein, da hier die Lästerung des Geistes zusammenfällt mit der Lästerung des Menschensohnes, d. h. Jesu. Die Lästerung des Geistes besteht ja darin, daß die Austreibung eines Dämons durch Jesus in der Kraft des Geistes Gottes von den Pharisäern für Teufelswerk erklärt worden war. Der Uebersetzer, von dem das Wort in Luk. 12, 10 = Matth. 12, 32 stammt, war also offenbar schlecht beraten, als er in seinem Eifer das im aramäischen Text vorkommende barnascha auf Jesus als den Menschensohn par excellence bezog. In der Fassung des Lukas paßt das Wort auch nicht in dem Zusammenhang, in dem es Lukas bringt, d. h. hinter Luk. 12, 8. 9.

Auch in Mrk. 2, 1—12 (vgl. Matth. 9, 1—8 und Luk. 5, 17—26) kann, was darin vom Menschensohn gesagt wird, nicht ursprünglich sein. Die Erzählung ist diese, daß Jesus einem Gelähmten, der zu ihm gebracht wird, zuerst seine Sünden vergibt und ihn darnach, zum Beweis, daß «der Menschensohn» Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben, auch noch von seiner Krankheit befreit.

Ich glaube allerdings nicht, daß die Sache hier gerade so steht wie in den vorher besprochenen Erzählungen und daß der Evangelist in Mrk. 2, 10 barnasch(a) falsch übersetzt hat durch «der Menschensohn» statt durch «der Mensch» oder «ein Mensch». Vielmehr meine ich, daß das ganze Mittelstück der Erzählung von den Worten an: «Kind, deine Sünden sind dir vergeben» in der zweiten Hälfte von V. 5 bis V. 10 interpoliert ist. Mit den Worten: «sagte er zu dem Gelähmten» am Schluß von V. 10 werden dieselben Worte am Schluß von 5a wiederaufgenommen, obgleich sie eigentlich in den Zusammenhang von V. 11 mit V. 10 nicht passen. Es folgt darauf nun wirklich, was man gleich hinter 5a erwartet: «Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim». Das ist der natürliche Zusammenhang. Mit den Worten in 5b dagegen: «Kind, deine Sünden sind dir vergeben», beginnt ein fremdes Element in den Text eingeführt zu werden. Man hat es hier mit keinem sündigen Mann zu tun, sondern mit einem Kranken, der in erster Linie Heilung verlangt. Die Sündenvergebungsszene ist an den Haaren herbeigezogen. Auch daß sofort bei diesem häuslichen Ereignis in dem kleinen galiläischen Ort Schriftgelehrte dabei sitzen, die doch eigentlich in Jerusalem zu Hause sind, befremdet. Die scheinen auch mit Gewalt hierherversetzt zu sein, um in der Sündenvergebung Jesu wenigstens in ihren Gedanken eine Gotteslästerung zu finden und so Jesus Gelegenheit zu geben, seine Vollmacht zur Sündenvergebung und damit zugleich seine Stellung als Menschensohn durch ein Wunder zu beweisen. Das ganze Mittelstück der Erzählung macht so einen sehr gesuchten, tendenziösen

Eindruck. Auch Matth. 9, 8, wo das Volk aus Anlaß der Wundertat Jesu Gott preist, daß er solche Macht den «Menschen» gegeben habe, beweist noch deutlich, daß vom «Menschensohn» im emphatischen Sinn im Zusammenhang unserer Erzählung ursprünglich nicht die Rede gewesen sein kann. Ich halte es darum für überwiegend wahrscheinlich, daß das Mittelstück nicht zum historischen Kern der Erzählung gehört, sondern vom Evangelisten aus einem bestimmten Grund und in einer bestimmten Absicht eingefügt ist.

Vielleicht, daß auch dies sich noch einigermaßen aufhellen läßt. Ich habe bei einer früheren Gelegenheit<sup>1</sup> zu zeigen versucht, daß zwischen Mrk. 11, 27a und 11, 27b eine Erzählung ausgefallen oder nachträglich unterdrückt ist. Es muß da ursprünglich die Erzählung gestanden haben von einer sündigen Frau, der Jesus ihre Sünden vergeben hat, die synoptische Parallele zu der Erzählung von der Ehebrecherin in Joh. 7, 53—8, 11, wovon wir auch Spuren finden in Luk. 7, 36—50. Diese Erzählung nun, die ursprünglich zwischen Mrk. 11, 27a und 27b gestanden haben muß, wurde hier getilgt, ohne Zweifel weil man sie aus irgend einem Grunde für bedenklich hielt. Man nahm vermutlich Anstoß daran und fand es wohl auch in seinen Konsequenzen gefährlich, daß Jesus einer solchen Sünderin so ohne weiteres ihre Sünden vergab. Da fand man es wohl besser, die von Jesus geübte Sündenvergebung auf eine Person zu übertragen, die wie der Gelähmte in Mrk. 2, 1—12 eine weniger

---

<sup>1</sup> Grundlage und Uebearbeitung im Evangelium des Johannes, Teylers Theol. Tydschrift, 1910, 4 und 1911, 1, und zwar speziell im zuletzt genannten Heft, S. 1 ff. Ich bringe die betreffende Darlegung im Anhang zum Abdruck.

anstößige Vergangenheit besaß und die überdies soeben auf außergewöhnliche Weise ihren Glauben bewiesen hatte. Damit aber, daß man die Sündenvergebung Jesu in diesen Zusammenhang verlegte, erreichte man noch einen weiteren Vorteil. Während in Mrk. 11 sich Jesus wegen seiner Tat vor den Hohepriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten, die nach seiner Vollmacht fragen, nur mit Worten rechtfertigt, konnte man Jesus im Zusammenhang der Erzählung Mrk. 2, 1—12 seine Vollmacht zur Sündenvergebung durch ein Wunder beweisen lassen.

Von großer Bedeutung für unsere Frage sind ferner die Stellen in Matth. 12 und Luk. 11, an denen vom Jonazeichen die Rede ist.

Matth. 12, 38—42 heißt es: «Darauf entgegneten ihm einige der Schriftgelehrten und Pharisäer: Meister, wir wünschen ein Zeichen von dir zu sehen. Er aber antwortete ihnen: Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht begehrt ein Zeichen und es soll ihm kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jona. Denn wie Jona im Bauche des Meerungeheuers war drei Tage und drei Nächte, so wird der Menschensohn im Schoße der Erde sein drei Tage und drei Nächte. Die Männer von Ninive werden auftreten beim Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verurteilen; denn sie haben Buße getan auf die Predigt des Jona hin, und siehe, hier ist mehr denn Jona. Die Königin des Südens wird hervortreten beim Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören, und siehe, hier ist mehr denn Salomo».

Ungefähr dasselbe wie hier steht Luk. 11, 16. 29—32. Die Abweichungen sind gering. Das Verlangen

nach einem Zeichen ist hier durch andere Sprüche getrennt von der dazu gehörigen Antwort. Ferner wird die Königin des Südens vor den Männern von Ninive genannt und ist endlich die Vergleichung zwischen dem Zeichen des Jona und dem Zeichen des Menschensohns nicht so ausführlich wie bei Matthaeus. Bei Lukas wird nur gesagt: «Denn wie Jona für die Niniviten zum Zeichen ward, so wird es auch der Menschensohn sein für dieses Geschlecht.» Man hat auf diese letztere Differenz großen Nachdruck gelegt und gemeint, daß bei Lukas nicht das dreitägige Begrabensein des Jona im Bauch des Meerungeheuers und dasjenige Jesu im Schoß der Erde zur Vergleichung stehe, sondern einfach die Predigt von Jona und von Jesus. Diese Auffassung ist indessen ohne Zweifel falsch. Sowohl nach V. 29a (δοθήσεται) als nach V. 30 (ἔσται) bei Lukas ist das Zeichen, das diesem Geschlecht in Analogie zum Jonazeichen gegeben werden und am Menschensohn geschehen soll, ein zukünftiges. Schon daraus ergibt sich, daß das in Aussicht gestellte Zeichen nicht die Predigt Jesu sein kann, die ja das gegenwärtige Geschlecht schon hat. Ueberdies ist die Predigt von Jona und die von Jesus überhaupt kein Zeichen. Wenn man vom Jonazeichen, d. h. vom Jonawunder spricht, dann kann man unmöglich an etwas anderes denken als an die wunderbare Erzählung in Jona 2, wozu das parallele Wunder nur Jesu Begräbnis und Auferstehung aus dem Grabe sein kann. Lukas muß also die Sache geradeso aufgefaßt haben wie Matthaeus, wenn er auch die Vergleichung nicht so ins Einzelne ausarbeitet.

Gehen wir hiervon aus, dann entsteht aber die andere Frage, wie die zweite größere Hälfte der Ant-



wort Jesu mit der ersten Hälfte harmoniert. Die zweite Hälfte der Rede Jesu in Matth. 12, 41. 42 und Luk. 11, 31. 32 enthält einen Schluß a minori ad majus. Wenn für die Leute von Ninive und die Königin des Südens schon die Predigt von Jona und die Weisheit Salomos genügte, um sich zu bekehren oder um sich aufzumachen von dem Ende der Erde, so sollte noch vielmehr für das gegenwärtige Geschlecht die Verkündigung Jesu genügen zur Bekehrung und zum Glauben. In diesem zweiten Teil der Rede Jesu wird also vorausgesetzt, daß Jesus vorher nur gesagt hat: «diesem Geschlecht soll kein Zeichen gegeben werden». Jesu Rede über die Niniviten und die Königin des Südens soll gerade diesen rein negativen Bescheid motivieren und zeigen, daß und warum eine Zeichenforderung durchaus ungerechtfertigt und ein Zeichen vollkommen unnötig ist. Dieser streng logische Zusammenhang wird gröblich gestört durch die Worte vom Jonazeichen am Schluß von Matth. 12, 39 und Luk. 11, 29, sowie durch die dazu gehörige Vergleichung in Matth. 12, 40 und Luk. 11, 30. Was hier steht, kann darum nicht ursprünglich sein, sondern muß als spätere Zutat betrachtet werden.

Daß die Sache sich in der Tat so verhält, dafür kann man sich auch noch auf die evangelische Ueberlieferung selbst berufen. Eine Dublette zu Matth. 12, 38. 39 finden wir in Matth. 16, 1. 2<sup>a</sup>, 4, wo zu den Worten: «es soll ihm kein Zeichen gegeben werden» auch schon hinzugefügt ist: «als das Zeichen des Jona». Aber in der hiermit parallel laufenden Erzählung Mrk. 8, 10—13 sagt Jesus einfach: diesem Geschlecht soll kein Zeichen gegeben werden. Der Zusatz vom Jonazeichen fehlt hier, ja er ist auch

wegen der echt hebräischen Konstruktion mit εἰ vollkommen unmöglich. Ist das Wort vom Jonazeichen in Matth. 16, 4 unter dem Einfluß von Matth. 12, 39 eingedrungen, so haben wir dagegen in Mrk. 8, 10—13 die ursprüngliche Antwort Jesu auf die an ihn gerichtete Zeichenforderung in einer von Matth. 12, 38. 39 und Luk. 11, 29 unabhängigen Ueberlieferung, die für die Richtigkeit dessen zeugt, was wir mit Bezug auf jene Matthaeus- und Lukasstellen aus inneren Gründen erschlossen haben. Nach Epiphanius<sup>1</sup> fehlte auch im Lukasevangelium des Marcion das Wort vom Jonazeichen und war in Luk. 11, 29 nur zu lesen: «dieses Geschlecht wünscht ein Zeichen, ein Zeichen soll ihm nicht gegeben werden». Doch wollen wir hierauf keinen Nachdruck legen, da Marcion das Wort vom Jonazeichen in Luk. 11, 29 vielleicht willkürlich ausgelassen hat.

Den Anlaß zur Einfügung des Wortes vom Jonazeichen gab natürlich die Tatsache, daß schon im ursprünglichen Text eine Parallele zwischen Jesus und Jonas vorlag. Bezog sich diese nur auf die Predigt der beiden, so meinte die spätere Gemeinde, die in der Auferstehung Jesu aus dem Grabe den großen, wunderbaren Beweis für seine Messianität sah, daß gerade auch hierdurch Jesus, und zwar in noch bedeutungsvoller Weise als durch seine Predigt, in Parallele zu Jonas stehe, sofern des letzteren Begrabensein in und Auferstehen aus dem Bauch des Meerungeheuers vorbildlich darstelle, was sich an Jesus in höherem Sinn verwirklicht habe.

---

<sup>1</sup> Epiphanius (Haer. 313 D. 331 D. 332 A): παραχέοπται τὸ περὶ Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου εἶχε γάρ ἡ γενεὰ αὕτη σημεῖον αἰτεῖ, σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ.

Ob man die Korrektur bei Matthaeus oder bei Lukas in ihrer originalen Form zu suchen hat, wie sie in der gemeinsamen Quelle beider stand, können wir hier auf sich beruhen lassen.

Aehnlich verhält es sich mit den Versen Matth. 19, 27—29. Hier lesen wir: «Da nahm Petrus das Wort und sagte zu ihm (Jesus): siehe, wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt. Was wird uns dafür? Jesus aber sagte zu ihnen: wahrlich, ich sage euch: ihr, die ihr mir gefolgt seid, werdet in der neuen Welt, wenn der Sohn des Menschen sitzt auf dem Thron seiner Herrlichkeit, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels. Und ein jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker verlassen hat um meines Namens willen, der wird vielmal mehr empfangen und ewiges Leben haben.»

Schon wenn man diese Stelle für sich betrachtet, erhebt sich die Frage, ob nicht der erste Teil der Antwort Jesu, d. h. der Abschnitt, in dem von der Welt-erneuerung, vom Sitzen des Menschensohns auf dem Thron seiner Herrlichkeit und vom Sitzen der Jünger auf zwölf Thronen die Rede ist, in diesen Zusammenhang nachträglich eingeschoben ist. Die eigentliche Antwort auf die Frage des Petrus, was denen werden soll, die alles verlassen haben und Jesus gefolgt sind, liegt ja in der zweiten Hälfte der Worte Jesu: «Ein jeder der verlassen hat» etc. Wie berechtigt diese Vermutung ist, beweisen die parallelen Stellen bei Markus (10, 28—30) und Lukas (18, 28—30), wo wir diesen Zusammenhang wirklich haben und die obengenannten Worte fehlen. Dagegen hat Lukas eine Parallele zu diesen letzteren Worten an einer anderen

Stelle, in seiner Erzählung von der letzten Mahlzeit Jesu.

Um zu einem richtigen Urteil hierüber gelangen zu können, müssen wir den ganzen Abschnitt Luk. 22, 24—30 ins Auge fassen. Da heißt es: «Es entstand aber auch ein Streit unter ihnen, wer unter ihnen für den Größten zu halten sei. Jesus aber sagte zu ihnen: Die Könige der Völker üben Herrschaft aus und ihre Machthaber nennt man gnädige Herren. Ihr sollt es nicht also machen! Vielmehr der Größte unter euch soll wie der Jüngste sein und der Vorsteher wie der Diener. Wer ist größer, der an der Tafel sitzt oder der bedient? Doch wohl der, der an der Tafel sitzt! Ich aber bin in eurer Mitte wie der, der bedient. Aber ihr seid es, die bei mir in meinen Anfechtungen ausgehalten haben. Und ich vermache euch das Reich, wie es mir mein Vater vermacht hat, daß ihr essen und trinken möget an meinem Tische in meinem Reich, und sitzen auf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels.» Dieses Wort ist, speziell in seinem Schluß, identisch mit demjenigen in Matth. 19, 28, aber bei Lukas fehlt darin gerade der Begriff «Menschensohn». Wir könnten es uns hieran für unsern Zweck genügen lassen. Doch möchten wir noch einige Bemerkungen hinzufügen. Der ganze oben mitgeteilte Abschnitt Luk. 22, 24—30 ist bei Lukas der Ersatz für die Erzählung von der Bitte der Zebedaeussöhne bei Mrk. 10, 35—45 und Matth. 20, 20—28. Lukas hat diese Erzählung einfach ausgelassen, während Markus und Matthaeus in ihrem Abendmahlsbericht nichts von jenem Abschnitt des Lukas haben. Lukas oder wohl schon seine Quelle hat jene Erzählung des Markus und Matthaeus ausgelassen, ohne Zweifel, weil sie

Anstoß nahmen an der Erklärung Jesu in Mrk. 10, 40 und Matth. 20, 28, daß nicht er über die Ehrenplätze im Reiche Gottes verfügen könne, sondern nur Gott. Das konnte Lukas oder schon sein Quellenreferent nicht zusammenreimen mit der hohen Vorstellung, die er von Christus hatte. Allerdings ist auch Luk. 12, 32 zu lesen, daß der Vater, d. h. Gott es sei, der das Reich den Seinen schenke. Aber hier ist nicht ausdrücklich gesagt, daß Jesus dies nicht zu tun vermöge.

Aber wie ist Lukas bzw. seine Quelle dazu gekommen, einen partiellen Ersatz für jene Erzählung gerade beim Abendmahl zu geben? Den Anlaß dazu gab wohl die Gegenüberstellung von Bedientwerden und Dienen in Mrk. 10, 45. Das führte auf den Gedanken, eine Mahlzeit sich als die Situation vorzustellen, bei der das Wort gesprochen wurde. Als diese Mahlzeit aber bot sich von selbst das Abendmahl an (vgl. Luk. 22, 27 = Mrk. 10, 45). Und im Zusammenhang hiermit nahm dann Lukas oder schon seine Quelle die Gelegenheit wahr, gegen jene Erklärung Jesu im Gespräch mit den Zebedaeussöhnen bei Markus und Matthaeus Stellung zu nehmen. Dazu werden Jesus die Worte an seine Jünger in den Mund gelegt: «Ich vermache euch das Reich, wie es mir mein Vater vermacht hat.» Und dies wird dann der bei Markus genannten Ehrenplätze wegen noch weiter im einzelnen illustriert durch die Worte: «Ihr sollt essen und trinken an meinem Tisch in meinem Reich und sitzen auf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels.» Was hier vom Essen und Trinken gesagt wird, ist nur die Ausmalung dessen, was Jesus beim Abendmahlsbecher (Mrk. 14, 26; Matth. 26, 29; Luk. 22, 18) erklärt hat, daß er nämlich den Becher aufs neue trinken



werde, allerdings nicht in seinem Reich, sondern im Reich seines Vaters oder im Reiche Gottes. Die weitere Verheißung des Sitzens der Jünger auf Thronen aber ist der jüdischen Apokalyptik entlehnt. Henoch 108, 12 begegnen wir derselben Vorstellung. Aus all dem ergibt sich, daß das Wort Jesu in Lukas 22, 28—30 durchaus unhistorisch ist. Und dasselbe gilt dann natürlich auch von dem parallelen Wort bei Matthaeus. Dieser hat das Gespräch Jesu mit den Zebedaessöhnen nach Markus gebracht und läßt darum den als Ersatz dafür dienenden Abschnitt im Abendmahlsbericht, den er wohl in der ihm mit Lukas gemeinsamen Quelle fand, aus. Nur ein Wort daraus will er verwenden, die Verheißung Jesu, daß seine Jünger auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten sollen. Dieses Wort fügt er darum in 19, 18 ein, wo es freilich nicht paßt, vielmehr den Zusammenhang zerreißt.

Eine andere wichtige Stelle, an der wir dem Ausdruck «Menschensohn» bei allen drei Synoptikern begegnen, ist Mrk. 8, 38 = Matth. 16, 27 = Luk. 9, 26.

In Mrk. 8, 38 heißt es: «Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.»

Dasselbe steht in der parallelen Stelle Luk. 9, 26, nur daß Lukas hier am Schluß zuerst von der Herrlichkeit des Menschensohns selbst meint reden zu müssen, wodurch «der Vater» sehr unpassend zwischen den Menschensohn und die Engel zu stehen kommt.

Matthaeus, der schon 10, 32—33 einen ähnlichen Ausspruch Jesu gebracht hat, gibt in 16, 27 die Stelle Mrk. 8, 38 in freier Form teils verkürzt, teils mit

einem kleinen Zusatz wieder: «Denn es steht bevor, daß der Menschensohn kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln und dann wird er einem jeden vergelten nach seinem Tun.»

Mrk. 8, 38 ist ohne Zweifel die Vorlage für Matth. 16, 27 und Luk. 9, 26 gewesen. Dagegen kommt ein verwandter Ausspruch Jesu bei Lukas und Matthaeus noch einmal vor. Luk. 12, 8. 9 heißt es: «Ich sage euch aber: wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird auch der Menschensohn sich bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.» Derselbe Ausspruch findet sich Matth. 10, 32. 33 in dieser Form: «Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem will auch ich mich bekennen vor meinem Vater in den Himmeln. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will auch ich verleugnen vor meinem Vater in den Himmeln.»

Dieses Wort Jesu haben Lukas und Matthaeus nicht aus Markus, sondern aus einer andern ihnen gemeinsamen Quelle. Dabei ist zu beachten, daß der Lukastext in 12, 8. 9 einigermaßen dem schon früher in Luk. 9, 26 aus Markus entlehnten Ausspruch Jesu konformiert zu sein scheint. Daher stammen der Menschensohn und die Engel Gottes. Matthaeus dagegen ist in 10, 32. 33 völlig unabhängig von jenem Ausspruch Jesu bei Markus, auf den er erst in 16, 27 Rücksicht nimmt. Der Matthaeustext ist darum in 10, 32. 33 ohne Zweifel ursprünglicher als der Lukastext in 12, 8. 9, ja er dürfte, da wir es tatsächlich mit einem und demselben Ausspruch Jesu zu tun haben, auch ursprünglicher sein als die Ueberlieferung desselben in Mrk. 8, 38 (Matth. 16, 27; Luk. 9, 26). Das läßt sich auch

noch durch zwei Erwägungen wahrscheinlich machen. Da Mrk. 8, 38 offenbar zur Rechtfertigung von 8, 35 dient, sollte man erwarten, daß in V. 38 nicht bloß von dem «sich schämen» oder «verleugnen», sondern auch von dem «sich nicht schämen» oder «bekennen» die Rede sei, wie in Matth. 10, 32. 33 und auch Luk. 12, 8. 9 der Fall ist. Zum andern macht der Menschensohn in Mrk. 8, 38 Schwierigkeiten. Er scheint der Person Jesu, von der im Anfang des Verses die Rede ist, als ein anderer gegenüberzustehen, während es doch dem Zusammenhang nach nur Jesus selber sein kann, der sich derer schämen wird, die sich seiner schämen. Bei Matthaeus besteht in 10, 32. 33 diese Schwierigkeit nicht, sondern ist die Sache klar und deutlich. Bei Markus dagegen entsteht jener falsche Eindruck dadurch, daß er Jesus als den in der Herrlichkeit des Vaters und der Engel zum Gericht kommenden Menschensohn bezeichnet, um das Gewicht und die Bedeutung des Ausspruchs Jesu zu erhöhen.

Dazu bedurfte es aber der Einführung des Begriffs «Menschensohn» nicht. Denn um auf den Ernst der Situation zu weisen, um zu zeigen, wie bald sich alles entscheiden und er in die Gelegenheit kommen werde, diejenigen, die sich seiner schämen, oder ihn verleugnen, vor seinem himmlischen Vater auch zu verleugnen, bzw. diejenigen, die ihn bekennen, vor seinem Vater auch zu bekennen, fügt Jesus in Mrk. 9, 1 (= Matth. 16, 28 und Luk. 9, 27) das Wort hinzu: «Wahrlich, ich sage euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, ehe sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht.» Vom Kommen des Reiches Gottes redet hier also Jesus und nicht vom Kommen des Menschensohnes. Nur Mat-

thaeus hat ihn auch hier (16, 28) zur Ausgleichung des Spruchs mit dem vorhergehenden im Gegensatz zu Markus und Lukas in den Zusammenhang hereingebracht.

Ebenfalls bei allen drei Synoptikern finden wir ferner die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohns Mrk. 14, 21 = Matth. 26, 24 = Luk. 22, 22, und doch können wir sie auch da nicht für sicher halten. Während der letzten Mahlzeit erklärt Jesus seinen Jüngern, daß einer von ihnen ihn verraten werde. Die Jünger fragen nun, wer das wohl sei. Darauf heißt es Mrk. 14, 20. 21: «Er aber sagte zu ihnen: einer von den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht. Denn der Menschensohn geht ja wohl dahin, wie über ihn geschrieben steht, aber wehe jenem Menschen, durch welchen der Menschensohn verraten wird; es wäre ihm besser, wenn jener Mensch nicht geboren wäre.»

Matthaeus hat wesentlich dasselbe. Doch fügt er am Schluß 26, 25 noch die Worte hinzu: «Und Judas, der ihn verriet, antwortete und sagte: Ich bin es doch nicht Rabbi? Er sagte zu ihm: du hast es gesagt.» Darauf folgt dann wie bei Markus das eigentliche Abendmahl.

Bei Lukas 22, 21—23 geht der Abendmahlsbericht vorher und folgen darauf erst die Worte: «Doch siehe, die Hand meines Verräters, ist mit mir auf der Tafel. Denn der Menschensohn geht dahin, wie bestimmt ist; doch wehe dem Menschen, durch den er verraten wird. Und sie fingen an, unter sich zu forschen, wer von ihnen es wohl wäre, der das tun sollte.» Die Frage des Judas aber, ob er es wohl sei, und die dazu gehörige Antwort Jesu hat Lukas ebensowenig als Markus.

Von dem Vers, in welchem das Wort vom Menschensohn vorkommt, kann man nun in jedem Fall

behaupten, daß er bei allen drei Synoptikern ausgelassen werden kann, ohne daß der Zusammenhang Schaden leidet. Bei Matthaeus steht es selbst so, daß durch Streichung des genannten Verses (Matth. 26, 24) der Zusammenhang entschieden besser wird. Auf das Wort Jesu Matth. 26, 23: «Der mit mir die Hand in die Schüssel getaucht hat, der wird mich verraten,» folgt doch am besten direkt die Frage des Judas in 26, 25: «Ich bin es doch nicht Rabbi?» Denn daß jetzt gerade Judas fragt, beruht offenbar auf der Voraussetzung, daß Judas soeben mit Jesus die Hand in die Schüssel getaucht hat. So wird die Sache denn auch im vierten Evangelium aufgefaßt, wenn es da 13, 26 heißt: «der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde. Da tauchte er den Bissen ein, nahm ihn und gab ihn dem Judas, dem Sohn Simons des Iskarioten.»

Doch dürfte jene Frage des Judas, die bei Markus und Lukas fehlt, nur ein Zusatz des Matthaeus sein, auf dem dann wieder die Darstellung des vierten Evangelisten beruht.

Indessen läßt sich auf andere Weise zeigen, daß jenes Wort über den Menschensohn und seinen Verräter kein ursprüngliches Wort Jesu ist. Es verrät deutlich, in seiner zweiten, größeren Hälfte gemacht zu sein nach dem bekannten Wort Jesu über denjenigen, der Aergernis bringt: «Wehe der Welt der Aergernisse halber, denn die Aergernisse müssen kommen, doch wehe dem Menschen, durch welchen das Aergernis kommt . . . es wäre ihm besser, es würde ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und er würde in die Tiefe des Meeres versenkt.»

Wir zitieren dieses Wort nach Matthaeus (18, 7 und 6)



bezw. Lukas (17, 1. 2), weil es Mrk. 9, 42 nicht so vollständig mitgeteilt ist. Der Verfasser von Mrk. 14, 21 hat das Wort offenbar nicht allein in der Form von Mrk. 9, 42 (cf. καλὸν αὐτῷ), sondern auch in der Form von Matth. 18, 7. 6 (cf. οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ) gekannt und überdies sich erlaubt, sowohl gegenüber Mrk. 9, 42 als gegenüber Matth. 18, 7. 6 den Schluß frei zu gestalten (cf. es wäre ihm gut, daß dieser Mensch nie geboren wäre). Hieraus ergibt sich mit aller Wahrscheinlichkeit, daß das Wort in Mrk. 14, 21 sekundären Ursprungs ist. Zur Unterstützung dieses Resultats möchten wir aber noch auf etwas anderes weisen. Jenes Wort in Mrk. 14, 21 ist von da übergegangen sowohl in Matth. 26, 24 als in Luk. 22, 22. Aber Lukas hat dazu in 22, 37 noch eine selbständige Parallele: «Denn ich sage euch, daß dies Schriftwort an mir zur Erfüllung kommen muß, nämlich: und er ward unter die Uebeltäter gerechnet. Denn mit mir gehts zu Ende.»

Innerhalb der Leidensgeschichte begegnet uns sodann die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohns Mrk. 14, 41. 42 und Matth. 26, 45. 46, womit Luk. 22, 45. 46 zu vergleichen ist. Wir befinden uns in Gethsemane. Nach Markus (14, 33 ff.) ist der Zusammenhang dieser. Jesus hatte Petrus, Jakobus und Johannes mitgenommen, war dann ein wenig weiter gegangen und hatte gebetet. Darauf kam er zu den Jüngern und fand sie schlafend und sagte zu Petrus: «Simon schläfst du? Kannst du nicht eine Stunde mit mir wachen? Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet; der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach» (37, 38). Darauf ging er wieder hin und betete mit denselben Worten (39). Und als

er wiederkam, fand er sie schlafend, denn auf ihren Augen lastete es schwer und sie wußten ihm nicht zu antworten (40). Und er kam zum dritten Male und sagte zu ihnen: «Schlaft ihr immer fort und ruhet?»<sup>1</sup> Es ist genug! Die Stunde ist gekommen. Siehe der Menschensohn wird ausgeliefert in die Hände der Sünder (41). Steht auf, laßt uns gehen. Siehe mein Verräter ist da» (42).

Wesentlich dasselbe finden wir bei Matthaeus. Von Mrk. 14, 41 weicht Matthaeus nur darin ab, daß er das ἀπέχει = «es ist genug» nicht hat.

Auch Lukas hat das ἀπέχει nicht, aber er bietet überhaupt statt der weitläufigen Darstellung des Markus die Gethsemaneszene in viel kürzerer Form. Nach ihm gibt Jesus, schon ehe er sich von seinen Jüngern entfernt, die Ermahnung: «Betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet!» Er kommt dann nur einmal zu seinen Jüngern zurück und sagt zu ihnen, da er sie schlafend findet: «Was schlaft ihr? Steht auf und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommt!»

Gehen wir von Markus aus, so läßt sich schon geltend machen, daß auf den den Jüngern gemachten Vorwurf, daß sie immer noch schlafen, und auf das Einhalt gebietende: «Es ist genug!» am natürlichsten unmittelbar folgt der Befehl: «Steht auf, laßt uns gehen» etc. Die diesen Zusammenhang störenden Worte: «Siehe der Sohn des Menschen wird ausgeliefert in die Hände der Sünder» wird man also darum als nachträgliche Zutat zu streichen haben. Was aber diese Streichung besonders empfiehlt, ist dies, daß im gegen-

---

<sup>1</sup> Die Worte können, wie die Fortsetzung beweist, nicht Ausdruck von Resignation sein, sondern werden als Vorwurf, am besten als vorwurfsvolle Frage aufgefaßt werden müssen.

wärtigen Text die doppelte, beidemale mit «siehe»! (ἰδοῦ) eingeleitete Motivierung des Verbots, länger zu schlafen, bezw. des Gebots, aufzustehen, unerträglich ist. Auch diesem Uebel wird durch die Streichung jener Worte abgeholfen.

Matthaeus und Lukas haben, wie das Fehlen von ἀπέχει bei beiden beweist, die Gethsemaneszene noch in einer von unserem Markus etwas abweichenden Darstellung gekannt, in einer Darstellung, in welcher auf den Vorwurf des Schlafens direkt die Aufforderung aufzustehen gefolgt ist. Diesen Zusammenhang finden wir zwar nicht mehr bei Matthaeus, der in der Hauptsache Markus folgt und nur durch das Auslassen von ἀπέχει die Kenntnis jener anderen Darstellung verrät, wohl aber ist dieser ursprüngliche Zusammenhang noch bewahrt bei Lukas, bei dem auf das: «Was schläft ihr?» unmittelbar folgt: «Stehet auf!» (ἀναστάντες = ἐγείρεσθε bei Markus). Als Markus diesen Zusammenhang zerriß durch die Worte: «Die Stunde ist gekommen, siehe der Sohn des Menschen wird ausgeliefert in die Hände der Sünder», meinte er zuerst zum vorläufigen Ersatz für das «Stehet auf» etc. hinter dem Vorwurf des Schlafens das ἀπέχει einfügen zu müssen.

Eine besonders wichtige, der Leidensgeschichte angehörige Stelle, an der sich Jesus als den Menschensohn im emphatischen und zwar apokalyptischen Sinn zu bezeichnen scheint, ist Mrk. 14, 62 = Matth. 26, 64 = Luk. 22, 69. Jesus steht vor dem Synedrium. Es werden falsche Anklagen gegen ihn vorgebracht, auf die er nichts erwidert. Darauf fragt ihn der Hohepriester: «Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?» (Mrk. 14, 61). Jesus aber sagte: «Ich bin

es, und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels» (V. 62). Der Hohepriester aber zerriß seine Kleider und sprach: «Was brauchen wir noch Zeugen! Ihr habt die Lästerung gehört; was dünket euch? Sie aber verurteilten ihn alle zum Tode» (V. 63. 64).

Bei Markus steht die Sache also sehr einfach. Die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus sei, beantwortet hier Jesus ohne Zögern sofort rundweg mit Ja! und fügt zur Erklärung bei, daß er der Menschensohn sei, der zur Rechten Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen werde. Darin sehen der Hohepriester und das Synedrium eine Gotteslästerung, für die Jesus den Tod verdient.

Nicht so glatt liegen die Dinge bei Matthaeus und bei Lukas.

Auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus, der Sohn Gottes sei, antwortet Jesus Matth. 26, 64: «Du hast es gesagt. Doch ich sage euch: von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels.»

Aehnlich aber noch eigentümlicher ist der Bericht bei Luk. 22, 66 ff. Die zum Synedrium Versammelten fragen Jesus: «Wenn du der Christus bist, so sage es uns.» Er aber sagte zu ihnen: «Wenn ich es euch sage, so glaubt ihr nicht. Wenn ich aber frage, so antwortet ihr nicht. Aber von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht Gottes.» Es sagten aber alle: «Du bist also der Sohn Gottes?» Er aber sagte zu ihnen: «Ihr saget, daß ich es bin.» Sie aber sagten: «Was brauchen wir da noch Zeugenaussagen? Haben wir es doch selbst aus seinem Munde gehört.»

Wir wollen damit beginnen, daß wir den Bericht des Matthaeus mit dem des Markus einerseits und dem des Lukas andererseits vergleichen. Statt der Worte: «Ich bin es» bei Markus läßt Matthaeus Jesus auf die Frage des Hohenpriesters antworten: «Du hast es gesagt», was an die Worte bei Lukas (22, 70): «Ihr saget, daß ich es bin», erinnert. Darauf läßt Matthaeus Jesus auch nicht wie Markus mit «und» (καί) fortfahren, sondern mit «doch» (πλὴν), das dem «aber» (δέ) bei Lukas (V. 69) entspricht. Und auch in den vom Menschensohn handelnden Worten ist das «von jetzt an» (ἀπ' ἄρτι) des Matthaeus parallel mit dem «von nun an» (ἀπὸ τοῦ νῦν) des Lukas. Aber auf die Worte: «Du hast es gesagt», die Matthaeus statt des «Ich bin es» bei Markus ähnlich wie Lukas gebraucht, läßt Matthaeus sofort wie Markus das Wort vom Menschensohn folgen, während Lukas dasselbe in anderem Zusammenhang bringt. Und ebenso läßt Matthaeus wie Markus nach dem Wort vom Menschensohn den Hohenpriester sofort seine Kleidung zerreißen, jedes weitere Zeugnis für unnötig und Jesus der Gotteslästerung für schuldig erklären, während Lukas nach dem Wort, vom Menschensohn zunächst noch eine weitere Frage und Antwort bringt.

Man sieht hieraus deutlich, daß die Darstellung des Matthaeus zusammengearbeitet ist aus der des Markus und der des Lukas bzw. seiner Quelle. Matthaeus folgt in der Hauptsache dem Markus, macht aber daneben in Einzelheiten von dem Bericht des Lukas oder vielmehr seiner Quelle Gebrauch. Wir können also für die weitere Untersuchung von der Darstellung des Matthaeus absehen und uns auf die Vergleichung von Markus und Lukas beschränken.



Daß die Darstellung des Lukas in keinem Fall aus der des Markus entstanden sein kann, braucht keines Beweises. Wenn Lukas nichts anderes als den Markusbericht vor sich gehabt hätte, so wäre nicht einzusehen, warum er von diesem Bericht, der die Sache so einfach und klar zum Austrag bringt, abgewichen sein sollte. Aber er fand eben in seiner zweiten Quelle, die er neben Markus benützte, einen Bericht, dem er sich vornehmlich angeschlossen hat.

Daß nun in dem aus dieser Quelle stammenden Bericht des Lukas das Wort vom Menschensohn nachträglich eingeschoben ist, das ist so klar wie der Tag. Auf die Frage, ob er der Christus sei, antwortet Jesus: «Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht. Wenn ich aber frage, so antwortet ihr nicht.» Wenn er, will Jesus sagen, auf die Frage antworten wollte, so müßte er, um Mißverständnisse auszuschließen, nähere Erklärungen abgeben und mit seinen Richtern debattieren. Aber er will sich auf solche Verhandlungen nicht einlassen, da es doch nutzlos wäre und seine Gegner doch auch nicht darauf eingehen würden.

Hiermit lehnt Jesus eine einfache, runde Antwort auf die an ihn gestellte Frage ab. Trotzdem soll er sofort eine solche Antwort gegeben und sich für den Menschensohn erklärt haben, der alsbald zur Rechten Gottes sitzen werde. Das eine und das andere kann ursprünglich unmöglich nebeneinander gestanden haben. Dann aber kann nur das Wort vom Menschensohn nachträglich in den Zusammenhang eingefügt sein, dessen Gegensatz zum Vorhergehenden ja auch noch durch das  $\delta\epsilon$  bei Lukas =  $\tau\lambda\acute{\iota}\nu$  bei Matthaeus angedeutet ist (vgl. dagegen die einfache durch  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  eingeleitete Fortsetzung nach dem «Ich bin es» bei

Markus). Daß wir damit Recht haben, geht auch aus dem Weiteren deutlich hervor. Hätte sich Jesus wirklich in V. 69 als den Menschensohn, der zur Rechten Gottes sitzen wird, bekannt, dann könnte darauf auch bei Lukas nur folgen, was bei Markus und Matthaeus darauf folgt, daß nämlich der Hohepriester seine Kleider zerreißt und erklärt: «Was brauchen wir weiter Zeugnis? Ihr habt seine Gotteslästerung gehört». So etwas aber folgt bei Lukas nicht. Vielmehr folgt nun bei Lukas die Frage: «Du bist also der Sohn Gottes», worauf Jesus antwortet: «Ihr saget es, daß ich es bin». Da die Synedristen hierin eine Bejahung ihrer Frage sehen, obwohl die Antwort Jesu, in der auf «Ihr» (ὁμεῖς) der Nachdruck liegt, nicht so gemeint ist, erklären sie darauf: «Was brauchen wir da noch Zeugenaussagen? Haben wir es doch selbst aus seinem Munde gehört». Die Worte in Luk. 22, 70. 71 passen absolut nicht hinter V. 69. Nach der Erklärung Jesu, daß er der Menschensohn sei, der von nun an zur Rechten Gottes sitzen werde, konnten die Synedristen nicht noch gefragt haben: Du bist also der Sohn Gottes? und erst noch auf eine Antwort Jesu gewartet haben. Das alles war nach der Erklärung in V. 69 vollkommen überflüssig. Die Verse 70 und 71 folgten vielmehr ursprünglich offenbar unmittelbar auf die Verse 67 und 68. Aus dem was Jesus hier sagt, schließen die Synedristen, daß er sich wirklich für den Messias halte und es nur nicht direkt sagen wolle, aber es indirekt und mit einem gewissen Vorbehalt zugebe. «Darum fragen sie nun: «Du bist also der Sohn Gottes?» worauf Jesus zwar wiederum nicht mit Ja, aber auch nicht mit Nein antwortend sagt: «Ihr sagt es, daß ich es bin» und damit die Verantwortung für den ihm zugeschrie-

benen Anspruch und die gegen ihn erhobene Anklage den Synedristen überläßt.

Hiermit ist, meine ich zur Genüge bewiesen, daß die Erklärung Jesu, daß er der Menschensohn sei, der zur Rechten Gottes sitzen werde, in V. 69 interpoliert ist. Ohne Zweifel hat Lukas das Wort bereits eingeschoben vorgefunden in der Quelle, die er neben Markus mit Matthaeus gemein hat (vgl. *δέ* und *ἀπὸ τοῦ νῦν* bei Lukas mit *πλήν* und *ἀπ' ἄρτι* bei Matthaeus). Nur hat Lukas das Wort für seine Zwecke zurechtgestutzt, indem er die Worte: «ihr werdet sehen» (*ὄψεσθε*) in «er wird sein» (*ἔσται*) verändert und den Schluß, worin vom Kommen auf den Wolken des Himmels die Rede ist (*ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*), wegläßt. Damit verrät sich deutlich der später schreibende Evangelist, der weiß, daß die Richter Jesu seine Wiederkunft nicht mehr erlebt haben.

Wenn es nun aber auch erwiesen ist, daß im Bericht des Lukas oder vielmehr seiner Quelle das Wort vom Menschensohn nicht ursprünglich ist, so bleibt doch noch der Bericht des Markus, zu dem das Wort vom Menschensohn als ein integrierender Bestandteil gehört. Wir müssen darum noch fragen, wie ist Markus zu seinem Bericht gekommen? Ohne Zweifel durch Bearbeitung des Berichts der Quelle des Lukas, den auch Markus schon gekannt hat. Markus konnte sich mit der scheinbar unsichern, schwebenden Haltung dieses Berichts nicht zufrieden geben. Er wollte klare Verhältnisse schaffen und Jesus in diesem feierlichen Augenblick sich unumwunden als Messias bekennen lassen, nämlich als den Menschensohn, der wie bei Henoch und Daniel zur Rechten Gottes sitzt und auf den Wolken des Himmels kommt zum Gericht.

In diesem Sinn hat Markus den Bericht der Quelle des Lukas bearbeitet, und zwar hat er die erste Hälfte dieses Berichts, d. h. die Verse Luk. 22, 67. 68, einfach gestrichen und sich lediglich an den zweiten Teil desselben, d. h. an die Verse 70. 71, gehalten. Diese Verse legt er seinem Bericht in 14, 61b—64 zu Grunde. Aber er redigiert sie nach seinem Geschmack und Bedürfnis. Weil Markus den Lukasbericht verbindet mit dem von ihm vorher verwerteten, abweichenden Bericht in Mrk. 14, 55—61 a muß er den Hohenpriester, und nicht wie Lukas die Synedristen überhaupt, an Jesus die Frage richten lassen, ob er der Christus bzw. der Sohn Gottes sei. Und da ihm die Antwort: «Ihr sagt es, daß ich es bin» im Lukasbericht nicht genügt, legt er Jesus nur die zwei letzten Worte dieser Antwort: «Ich bin es» als offenes und deutliches Bekenntnis in den Mund, läßt Jesus dieses Bekenntnis noch bekräftigen und erläutern durch das einfach mit καί angehängte Wort vom Menschensohn und fügt dann noch in die Schilderung des Eindrucks, den die Worte Jesu machen, den drastischen Zug ein, daß der Hohepriester sein Kleid zerreißt.

In dem Bericht des Markus über das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester sind nach dem Gesagten zwei Quellen zusammengearbeitet, eine, nach welcher Jesus auf die gegen ihn vorgebrachten Anklagen und die an ihn gerichteten Fragen völlig geschwiegen hat (Mrk. 14, 55—61 a), und eine zweite, deren Urgestalt wir in dem Bericht des Lukas, aber ohne das Wort vom Menschensohn, erkennen und nach welcher Jesus die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus sei, ablehnend oder ausweichend beantwortet hat.

Diese Zusammenarbeit von zwei Quellen, und

zwar denselben wie zuvor, wiederholt sich in der Erzählung des Markus von dem Verhör Jesu vor Pilatus. Nach der einen (vgl. Mrk. 15, 3. 4—5) hat Jesus auch hier auf die gegen ihn vorgebrachten Anklagen und die Frage des Pilatus völlig geschwiegen, nach der andern (vgl. Mrk. 15, 2) hat Jesus auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden (d. h. der Christus oder Messias sei, mit dem «Du sagst es» (σύ λέγεις) Pilatus gegenüber geradeso geantwortet wie mit dem: «Ihr saget, daß ich es bin» (ὁμοῖς λέγαιτε, ὅτι ἐγώ εἰμι) gegenüber den Synedristen. Auch bei diesem: «Du sagst es» liegt auf dem Du (σύ) der Nachdruck. Es ist wiederum eine ausweichende oder ablehnende Antwort und als solche hat sie auch Pilatus nach Lukas (23, 3. 4) aufgefaßt, sofern da Pilatus darauf erklärt: «Ich finde keine Schuld an diesem Menschen». Die Spuren beider Berichte finden wir, wenigstens im Verhör vor Pilatus, auch im Johannesevangelium, und zwar in Joh. 18, 30—19, 6 einerseits und 19, 7—16 andererseits<sup>1</sup>. Dort antwortet Jesus dem Pilatus auf seine Frage, ob er der König der Juden sei, mit den Worten: «Du sagst es» (σύ λέγεις), hier gibt er auf die Frage, die Pilatus, an ihn richtet, wenigstens zunächst, keine Antwort.

Die beiden unserer synoptischen Ueberlieferung zu Grunde liegenden Quellenberichte über das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester oder dem Synedrium und vor Pilatus stimmen darin überein, daß Jesus vor den Synedristen und vor Pilatus sich nicht als den Messias bekannt hat. Er konnte und durfte es ja auch nicht tun, weil er sich durch einfache Bejahung als poli-

---

<sup>1</sup> Vgl. über die Unterscheidung der beiden Berichte meine Abhandlung: Grundlage und Ueberarbeitung im Evangelium des Johannes, Teylers Theol. Tydschrift, 1910, 4 und 1911, 1.



tischen Revolutionär und Prätendenten bekannt hätte. Das aber war er nicht und wollte er nicht sein, da sein Messiasbewußtsein von ganz anderer Art war. Weiter habe ich hier auf den Prozeß Jesu nicht einzugehen.

Die Tatsache, daß unter den von uns bisher ausgeschiedenen Menschensohnstellen sich nicht wenige von apokalyptisch-eschatologischem Charakter befinden und daß selbst eine so eminent wichtige Stelle wie die Erklärung Jesu im Verhör vor dem Hohenpriester der Kritik keinen Stand hält, wirft auf alle übrigen Stellen der genannten Art ein äußerst bedenkliches Licht. Eine genauere Untersuchung derselben ergibt denn auch, daß sie sämtlich unecht sind.

Wir richten unsere Aufmerksamkeit zuerst auf den Abschnitt Luk. 17, 22—18, 8. Hier sagt Jesus zu seinen Jüngern, daß Tage kommen werden, da sie verlangen werden, einen der Tage des Menschensohns zu sehen, und es nicht sehen werden. Darauf setzt Jesus seinen Jüngern auseinander, daß das Kommen des Menschensohns plötzlich mit einem Schlag erfolgen werde wie der Blitz, und vergleicht er die Tage oder den Tag des Menschensohns mit den Tagen von Noah und Lot, da die Sündflut und das Feuer des Himmels plötzlich über die Menschen kam und sie vernichtete. Nach einigen weiteren Worten, die auf den Tag des Menschensohns Bezug haben, folgt dann in 18, 1—8 das Gleichnis vom ungerechten Richter mit einem Wort über den Menschensohn am Schluß.

Uebersehen wir den ganzen Abschnitt, so springen uns alsbald zwei Stellen ins Auge, die interpoliert sein müssen. Dies gilt in erster Linie von dem Vers 17, 25: «aber zuerst muß er (der Menschensohn) viel leiden und

verworfen werden von diesem Geschlecht». Dieser Vers ist nicht allein ein unpassender Anhang hinter Vers 24, er stört überhaupt den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Vers 24 und Vers 26 ff., sofern er die fortlaufende Beschreibung der Ankunft des Menschensohns unterbricht. Die beanstandeten Worte fehlen denn auch in Matth. 24, 26—28. Aehnlich wird man zu urteilen haben über die Worte am Schluß des Gleichnisses vom ungerechten Richter in 18, 8b: «Doch wird der Menschensohn, wenn er kommt, den (rechten) Glauben finden auf Erden?» Auch diese Worte bilden wieder einen ganz unpassenden Anhang zu dem vorhergehenden Gleichnis. In dem letzteren ist der Richter, der kommen soll, Gott, im Anhang der Menschensohn. Und noch wichtiger ist eine andere Differenz. Im Gleichnis wird vorausgesetzt, daß Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, Recht verschaffen werde. Daran wird im Gleichnis gar nicht gezweifelt, weil es sich da eben um Auserwählte und also unzweifelhaft Gläubige handelt. In 18, 8b dagegen wird gezweifelt, ob diejenigen, denen Gott bzw. der Menschensohn Recht verschaffen will, in der richtigen Verfassung sich befinden, d. h. echte christliche Gläubige sind (vgl. Luk. 17, 25 ff.). Das kann ursprünglich nicht zusammengehört haben. Der Vers Luk. 18, 8b kann also nur als ein späterer Anhang aufgefaßt werden, worin der auf das Gleichnis sich gründenden Hoffnung ein warnender Dämpfer aufgesetzt wird. Daß der Begriff «Glaube» hier nicht subjektive, sondern bereits objektive Bedeutung hat, kann den späteren Ursprung des Verses nur bestätigen. Durch die Verse Luk. 17, 25 und 18, 8b soll offenbar der Menschensohn, und zwar der Menschensohn im apokalyptischen Sinne

Daniels und Henochs, um den es sich im Zusammenhang, d. h. speziell in Luk. 17, 22—30 handelt, auf Jesus bezogen werden.

Aber wie steht es mit diesen Versen selbst? Wenn Jesus nach Luk. 17, 22 zu seinen Jüngern sagt: «Es werden Tage kommen, da ihr begehren werdet, einen der Tage des Menschensohns (vgl. Henoch 71, 17), d. h. einen der herrlichen Tage des Messias, zu sehen, und werdet es nicht sehen, so paßt dazu absolut nicht die Fortsetzung in Vers 23. 24. Denn daß die Menschen keinen der Tage der messianischen Herrlichkeit des Menschensohnes sehen werden, erklärt sich nicht daraus, daß der Menschensohn, ohne daß man sein Kommen hier oder da beobachten kann, auf einmal da ist wie der Blitz. Dieses blitzartige Kommen leitet ja nur die herrlichen Tage des Menschensohns ein. Die Sache erklärt sich vielmehr daraus, daß, wie in den Versen 25—30 ausgeführt wird, der Menschensohn die gleichgiltig dahinlebenden, unvorbereiteten und ahnungslosen Menschen überfällt und vernichtet, wie es auch bei der Sündflut und beim Gericht über Sodom der Fall war. Die Verse Luk. 17, 23. 24 durchbrechen also den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Luk. 17, 22 einerseits und Luk. 17, 25—30 andererseits und gehören ursprünglich mit diesen Versen nicht zusammen. Der Abschnitt Luk. 17, 22. 25—30 kann aber ursprünglich auch keine Rede Jesu an seine Jünger gewesen sein, wie im Anfang von V. 22 gesagt wird, denn Jesus kann doch nicht die Teilnahme an der messianischen Herrlichkeit seinen Jüngern abgesprochen haben.

Aber wie sind dann die Verse Luk. 17, 23. 24 in den Zusammenhang von Luk. 17, 22. 25—30 herein-

gekommen? Offenbar des Anschlusses an Luk. 17, 20. 21 halber, d. h. um den Abschnitt Luk. 17, 22. 25—30 mit diesen Versen zu verbinden und ihnen zu assimilieren. In Luk. 17, 20. 21 hatte Jesus auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme, geantwortet: «Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es beobachten kann. Auch wird man nicht sagen: siehe hier oder da ist es. Denn siehe das Reich Gottes ist unter euch.» Die letzten Worte können nicht bedeuten: «das Reich Gottes ist jetzt schon unter euch» und noch weniger: «es ist innerlich in euch», vielmehr kann man dem ganzen Zusammenhang nach nur erwarten, daß Jesus sagen will: «Das Reich Gottes ist auf einmal, mit einem Schlage unter euch.» Aber freilich, so wie die Worte in 17, 21 (Schluß) lauten, kann man sie nur gewaltsam in dem genannten Sinne deuten. Wenn sie wirklich diesen Sinn haben, so sollte man doch erwarten, daß dies deutlicher ausgedrückt, oder daß der Deutlichkeit halber noch etwas hinzugefügt wäre. Der Streit über den Sinn jener Worte wird darum in alle Ewigkeit fort dauern, solange es bei dem Text am Schluß von Luk. 17, 21 bleibt. Aber ich glaube, daß sich die ursprüngliche Ergänzung zu Luk. 17, 21 noch nachweisen läßt. Als der Redaktor mit den Worten Jesu in Luk. 17, 20. 21 die Worte Jesu in Luk. 17, 22. 25—30 verbinden und sie als die richtige Fortsetzung jener vorstellen wollte, hat er hinter 17, 22 die Verse 23. 24 eingefügt, die in ihrer ersten Hälfte zum Teil wörtlich mit 17, 21 übereinstimmen und ohne Zweifel auch dem da Gesagten nachgeahmt sind. Aber woher stammen dann die weiteren Worte in V. 24: «Denn wie der Blitz, wenn er blitzt, von einem Ende unter

dem Himmel bis zum andern leuchtet, so wird der Menschensohn sein an seinem Tage»? Zu dem Abschnitt Luk. 17, 22. 25—30 gehören sie von Hause aus nicht. Darum legt sich, zumal da auch 17, 23 aus 17, 21 entlehnt ist, die Vermutung nahe, daß die Worte «wie der Blitz, wenn er blitzt, von einem Ende unter dem Himmel bis zum andern leuchtet», ebendaher stammen, d. h. die ursprüngliche Fortsetzung sind von Luk. 17, 21 und bei der Zusammenarbeit von Luk. 17, 22. 25—30 mit 17, 20. 21 vom Redaktor auf den Menschensohn übertragen worden sind, wodurch natürlich in V. 24 die Einfügung des γάρ (denn) und der Worte «so wird es mit dem Menschensohn sein an seinem Tage» notwendig wurde. Daß durch die Verbindung jener Worte aus Luk. 17, 24 mit Luk. 17, 21 die Schlußworte dieses Verses auf einmal ihren richtigen Sinn bekommen, ist ein starker Beweis für die Richtigkeit unserer Annahme. Aber auch das Präsens λάμπει in V. 24 paßt viel besser zu dem Präsens ἐστὶν in V. 21 als zu dem Futurum ἔσται in V. 24.

Wie verhält es sich nun aber mit den Versen Luk. 17, 22. 25—30? Daß ein Text, der so wie Luk. 17, 22. 25—30 mit Gewalt in den Zusammenhang mit einem ganz anders lautenden Ausspruch Jesu über die Zukunft (dort Reich Gottes, hier Menschensohn) gebracht, künstlich mit ihm verbunden und durch Interpolationen auf Christus bezogen und im Widerspruch mit dem Inhalt zu einer Ansprache Jesu an die Jünger gemacht ist, kein ursprünglicher Bestandteil der Reden Jesu sein kann, ist meiner Meinung nach deutlich. Der Text ist von späterer christlicher, wenn nicht jüdischer Herkunft.



Ganz ähnlich steht es mit den von der Erscheinung oder Offenbarung des Menschensohnes in der letzten Zeit vom Himmel her handelnden parallelen Stellen Mrk. 13, 26. 27; Matth. 24, 30. 31; Luk. 21, 27, die zu der sogenannten eschatologischen Rede Jesu gehören. Daß in diese Rede eine in sich zusammenhängende kleine Apokalypse eingearbeitet ist, hat man schon längst gesehen<sup>1</sup>. Man kann sie auch ungefähr noch rekonstruieren aus Matth. 24, 6—8. 15—22. 29—31. 34 = Mrk. 13, 7—9 a. 14—20. 24—27. 30. Zu ihr gehören auch die oben angeführten Stellen. Aber bei dieser Apokalypse haben wir es mit keiner Rede Jesu, sondern mit einer wohl überlegten literarischen Arbeit zu tun. Sie ist auch wohl kaum entstanden vor dem Jahr 40 n. Chr., in dem Caligula seine Bildsäule im Tempel von Jerusalem aufstellen lassen wollte. Und überdies ist auch sie vielleicht eher jüdischen als christlichen Ursprungs, da jedes spezifisch christliche Merkmal darin fehlt. Daß Jesus, so wie es in Matth. 24, 30 der Fall ist, in Anwendung auf sich gesprochen haben sollte von der Erscheinung «des Zeichens des Menschensohns am Himmel» ist in jedem Fall ausgeschlossen.

Keinen besseren Halt geben einige andere Stellen, auf die man sich berufen könnte. Die Stelle Matth. 24, 44 = Luk. 12, 40 wird zweifelhaft, wenn man sie mit dem das Gleichnis von dem Dieb einleitenden Wort in Matth. 24, 42 sowie Mark. 13, 33. 35 vergleicht, wo vom Menschensohn keine Rede ist. Tatsächlich ist Matth. 24, 44 eine Dublette zu Matth. 24, 42,

---

<sup>1</sup> Vgl. Schmiedel, Prot. Monatshefte, 1891, S. 341 und Exkurs 3 zu 2 Thess. 2, 12 im Handkommentar II, 1, S. 39.

welch letzteren Vers darum auch Lukas vor 12, 39 weggelassen hat. Ebenso wird die Stelle Matth. 10, 23 verdächtig bei einer Vergleichung mit der verwandten Stelle Matth. 16, 28, wo Matthaeus auch den Menschensohn willkürlich hereingebracht hat, während Markus und Lukas vom Kommen des Reiches Gottes reden. Ohne Bedeutung ist auch die Stelle Mrk. 13, 32 = Matth. 24, 36: «Bezüglich jenes Tages aber und der Stunde weiß niemand etwas, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, sondern allein der Vater.» Bei Markus bekommt man den Eindruck, daß wir es bei diesem Wort nur mit einer erklärenden Dublette zu dem unmittelbar darauf in V. 33 folgenden Wort zu tun haben: «Habet Acht, bleibt wach, denn ihr wisset nicht, wenn der Zeitpunkt da ist» (vgl. V. 35). Daß die Stelle nicht zum Grundbestand des Markusevangeliums gehört, ergibt sich auch daraus, daß bei Markus sonst nirgends wie hier vom Sohn und vom Vater gesprochen wird. Der Sohn soll offenbar der Menschensohn sein, der auch 4 Esra 13, 52 so genannt wird<sup>1</sup>. Die Stelle macht denn auch einen tendentiösen Eindruck. Es scheint darin ein späterer Versuch vorzuliegen, Jesus wegen seiner Prophezeiung vom baldigen Kommen des Gottesreichs, deren Erfüllung sich immer weiter hinauszog, zu rechtfertigen, bezw. zu entlasten.

Endlich haben wir noch der Schilderung des vom Menschensohn zu haltenden Weltgerichtes in Matth. 25, 31—46 zu gedenken. Dieser ganze Abschnitt ist

---

<sup>1</sup> Die Stelle lautet: «Wie niemand erforschen oder erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages.»

allein dem Matthaeus eigen und ohne Zweifel das Werk dieses Evangelisten. Denn auch hier haben wir wiederum nicht sowohl eine Rede als eine literarische Arbeit vor uns. Lukas bzw. seine Quelle bietet am Schluß der eschatologischen Rede nur einen kleinen Ansatz zu jenem Abschnitt des Matthaeus, nämlich in den Worten: «Wachet aber allezeit und betet, damit ihr im Stande seid, dem allem zu entgehen, was da kommen soll, und zu stehen vor dem Menschensohn» (Luk. 21, 36). Aber auch dieser Ansatz ist nicht ursprünglich, sondern offenbar herausgewachsen aus dem Schlußwort der eschatologischen Rede, in Mrk. 13, 37 (vgl. V. 33. 35): «Was ich euch sage, sage ich allen: wachet.»

Eine andere Stelle, die sich einigermaßen mit der Weltgerichtsszene in Matth. 25 berührt, findet sich Luk. 13, 25—28 in dem Gleichnis vom Hausherrn, der, nachdem er die Türe verschlossen hat, niemand mehr einläßt, und speziell in V. 26, wo die draußen Stehenden sagen: «Wir haben mit dir gegessen und getrunken und du hast bei uns auf den Straßen gelehrt.» Allein man braucht nur einen Blick in den Lukastext zu werfen, um zu sehen, daß V. 26 eine Interpolation ist, durch die der Hausherr auf Jesus bezogen werden soll, während es ursprünglich Gott ist. Wegen der Interpolation von V. 26 mußte der Schluß von V. 25 in V. 27 wieder aufgenommen werden, während ursprünglich V. 27 b direkt an V. 25 angeschlossen hat. Matthaeus hat die Verse Luk. 13, 25 b bis 27, die er in der ihm mit Lukas neben Markus gemeinsamen Quelle fand, noch weiter ausgearbeitet in den Versen Matth. 7, 21—23, die als ein Vorläufer der Weltgerichtsszene in Matth. 25 sich darstellen. Allein wie das über Lukas 13, 26 Gesagte, so zeugt auch

die parallele Stelle Luk. 6, 46 ff. gegen die Ursprünglichkeit der genannten Verse des Matthaeus. Das alles spricht von vornherein auch gegen die Echtheit der Weltgerichtsszene in Matth. 25. Der Rahmen Matth. 25, 31—34. 41. 46 ist nur eine Ausmalung von Matth. 24, 30. 31 = Mrk. 13, 26. 27 mit Hilfe von Ez. 34, 17 und Dan. 12, 2. Die in der Mitte liegenden Bestandteile beruhen vornehmlich auf einer Ausarbeitung der Worte Matth. 10, 40—42 = Mrk. 9, 41. 42, wobei man mit Spitta<sup>1</sup> vermuten könnte, daß in Einzelheiten von Test. Jos. 1 Gebrauch gemacht ist.

Daß Jesus sich nicht so, wie es hier geschieht, als den königlichen Weltrichter gedacht hat, beweisen zur Genüge Stellen wie Matth. 10, 28; Luk. 12, 5; Matth. 10, 32. 33; Mrk. 10, 40; Luk. 12, 32.

---

<sup>1</sup> Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums, 1896, II, S. 182.

## II.

### **Positive Ausführung.**

Wenn wir die große Zahl der Stellen übersehen, an denen der Ausdruck «Menschensohn» entweder als ein unsicherer oder als ein geradezu unechter, nicht ursprünglicher Bestandteil der Ueberlieferung sich erweist, so könnte es scheinen, als ob man die Bezeichnung Jesu als «des Menschensohns» überhaupt aus der evangelischen Geschichte zu verbannen habe. Doch ist dem keineswegs so. Durchweg als unecht haben sich uns bisher von den Menschensohnstellen der Evangelien nur diejenigen erwiesen, an welchen vom Menschensohn im Danielischen, d. h. apokalyptisch-eschatologischen Sinne die Rede ist. Von den übrigen Stellen sind zwar, wie wir sahen, auch nicht alle echt. Doch befinden sich darunter auch zweifellos solche, an denen der Ausdruck «Menschensohn» im spezifischen Sinne der Kritik Stand hält und als ein unentbehrliches Element der ursprünglichen Ueberlieferung sich erweist.

Ich will vorläufig zwei solcher Stellen nennen. Die eine ist Matth. 11, 19 = Luk. 7, 34, die andere ist Matth. 8, 19. 20 = Luk. 9, 57. 58. Die erste Stelle lautet: «Denn es kam Johannes, aß nicht und trank nicht, da sagen sie: er hat einen Dämon. Es kam der Menschensohn, aß und trank, da sagen sie: siehe ein Mensch, der ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund



von Zöllnern und Sündern ist.» Man könnte auch hier zunächst geneigt sein, den Ausdruck «der Menschensohn» für eine falsche Uebersetzung des aramäischen barnascha oder barnasch zu erklären. Man könnte vermuten, daß Jesus einfach gesagt habe: «es kam ein Mensch» oder «es kam Jemand,» also ein anderer nach Johannes, der aß und trank usw., und dafür könnte man sich auf die Tatsache berufen, daß im weiteren ja auch einfach von einem Menschen die Rede ist (vgl. «siehe ein Mensch»). Allein Jesus kann in Matth. 11, 19 oder Luk. 7, 34 nicht einfach von einem Menschen geredet haben, sondern muß dem, von dem er redet, eine Bezeichnung gegeben haben, die nicht bloß erklärt, warum er gerade ihn neben Johannes stellt und aus der Masse der andern Menschen hervorhebt, sondern auch, warum der Betreffende so tut, wie von ihm gesagt wird, und warum das Volk ihn besonders ins Auge faßt und kritisiert, wie vorher den Täufer Johannes. Das alles erklärt sich nur, wenn Jesus in Matth. 11, 29 = Luk. 7, 34 gesprochen hat vom «Menschensohn» in diesem oder jenem spezifischen Sinne.

Ganz ähnlich liegt die Sache in Matth 8, 19. 20 = Luk. 9, 57. 58, wo Jesus einem, der ihm folgen will, zur Antwort gibt: «Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels haben Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wo er sein Haupt niederlege.» Auch hier geht es nicht an, den Ausdruck «der Menschensohn» zu ersetzen durch «der Mensch» oder «ein Mensch» oder «die Menschen». Denn wie die Vögel Nester besitzen, die sie sich gemacht haben, so besitzen die Menschen Häuser, die sie sich gebaut haben. Auch hier muß sich Jesus einer besonderen Selbstbezeichnung, wie es die des Menschensohns ist, bedient haben, einer

Bezeichnung, durch die er sich von der Masse der übrigen Menschen, die es so viel besser haben, unterscheidet und aus ihnen hervorhebt, und die zugleich erklärt, warum gerade sein Leben so arm und ruhelos ist.

Aber was bedeutet dann doch diese Selbstbezeichnung «der Menschensohn», die Jesus an diesen Stellen zweifellos auf sich angewendet hat? Wir meinen, daß die Frage, mit vollkommener Sicherheit sich noch beantworten läßt, wenn auch nicht unmittelbar von diesen, so doch von anderen Stellen aus. In der Erzählung vom Zusammentreffen Jesu mit der kananäischen Frau sagt Jesus Matth. 15, 24 zu seinen Jüngern: «Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel». Ebenso schärft Jesus in der Aussendungsrede Matth. 10, 5. 6 (vgl. V. 23) seinen Jüngern ein: «Geht nicht auf dem Weg zu den Heiden, und betretet keine Samariterstadt, geht vielmehr zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel». Diese beiden Worte finden sich allerdings nur bei Matthaeus. Das erste fehlt in der entsprechenden Perikope bei Markus 7, 24—30. Aber Markus hat das Wort ohne Zweifel absichtlich ausgelassen, weil er es mit seiner universalistischen Auffassung des Evangeliums Jesu nicht vereinigen konnte. Und Lukas hat aus demselben Grund von der ganzen Perikope von der kananäischen Frau abgesehen. Zur Aussendungsrede Jesu bei Matthaeus hat zwar nicht Markus wohl aber Lukas umfangreiche Parallelen, unter denen man jenen zweiten Ausspruch Jesu erwarten könnte. Doch kommt er darunter nicht vor. Auf seinem ganz entschieden heidenfreundlichen, universalistischen Standpunkt erschien Lukas der Aus-

spruch Jesu unannehmbar. Dies ist die einzig mögliche Erklärung der Sache<sup>1</sup>. Die umgekehrte Annahme, daß jene beiden angeführten Worte Jesu nicht ursprünglich seien, sondern auf die Rechnung des Matthaeus gehen, ist aller Wahrscheinlichkeit bar.

Zu der Tatsache, daß Jesus hienach sich zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt weiß, stimmt auch das Wort: «Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; nicht Gerechte bin ich zu rufen gekommen, sondern Sünder» (Mrk. 2, 17; Matth. 9, 12. 13; Luk. 5, 31—32). Aber eine noch viel treffendere Parallele zu den beiden angeführten Aussprüchen Jesu findet sich am Schluß der Erzählung von dem Zöllner Zacchaeus Luk. 9, 1—10. Da sagt Jesus in V. 9 und 10 zu Zacchaeus: «Heute ist diesem Hause Rettung geworden, ist er doch auch ein Sohn Abrahams. Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist<sup>2</sup>.» Auch hier bezeichnet es also Jesus als seine Aufgabe oder seinen Beruf, das Verlorene zu suchen und zu retten, und zwar «unter den Kindern Abrahams», oder, wie es in den oben angeführten Aussprüchen heißt: «aus dem Hause Israel». Und diese Aufgabe, oder diesen Beruf, hat Jesus nach Luk. 19, 10 gerade als der Menschensohn. Es dürfte hier wiederum vergebliche Mühe sein, den Ausdruck «der Menschensohn»

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch Holtzmann, Neutestl. Theologie<sup>2</sup>, I, S. 276.

<sup>2</sup> Das Wort hat in einer Anzahl von Handschriften und Versionen auch noch Luk. 9, 55 Verwertung gefunden in der Form: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu retten». In Matth. 13, 11 ist das Wort ohne Zweifel aus Lukas eingefügt (vgl.  $\aleph$  B L, Origenes).

aus dem Text als nicht ursprünglich auszumerzen und etwa zu behaupten, daß dafür anfänglich «ich» gestanden haben werde. Im Gegenteil, die Echtheit des Ausdrucks in Luk. 19, 10 läßt sich als über alle Zweifel erhaben erweisen.

Wie ist doch Jesus zu dem Berufsbewußtsein gekommen, wie wir es in Matth. 15, 24; 10, 5. 6; Luk. 19, 9. 10 ausgesprochen finden? Im allgemeinen ist es natürlich das Produkt seiner religiös-sittlichen Gemütsverfassung, seines Gottesglaubens oder seiner Gottesliebe und Menschenliebe zugleich. Aber sollte er nun einfach seinem innern Drange folgend sich den Menschensohn genannt haben, der das Verlorene aus dem Hause Israel zu suchen und zu retten hat? Sollte er nicht vielmehr für das, wozu er sich innerlich berufen fühlte, sich die Bestätigung gesucht haben in der Schrift und sollte er nicht durch diese erst, d. h. durch ein Schriftwort, das ihm klar vorzeichnete, wozu ihn Gott berief, dazu gekommen sein, sich den Menschensohn zu nennen, der die Aufgabe hat, das Verlorene aus dem Hause Israel zu suchen und zu retten?

Daß dem so ist, kann nicht bezweifelt werden. Alles was Jesus Matth. 15, 24; 10, 5. 6; Luk. 19, 9. 10 von seinem Berufsbewußtsein sagt, beruht auf Worten, die sich bei Ezechiel finden. Ez. 2, 3—7 ergeht an den Propheten das Wort: «Menschensohn! Ich will dich senden zu denen vom Hause Israel, den abtrünnigen, die von mir abtrünnig geworden sind, sie und ihre Väter bis zu eben diesem Tage, und du sollst ihnen sagen: So spricht Jahwe (vgl. 3, 4)! Und mögen sie es nun hören oder mögen sie es lassen — denn ein Haus der Widerspenstigkeit sind sie — so sollen sie doch merken, daß ein Prophet (נָבִיא) unter

ihnen ist. Du aber, Menschensohn, fürchte dich nicht vor ihnen und vor ihren Reden erschrick nicht . . . Vielmehr sollst du meine Worte zu ihnen reden» etc. Und in Ez. 3, 17 ff. wird zum Propheten gesagt: «Menschensohn, zum Wächter bzw. Propheten<sup>1</sup> habe ich dich bestellt für das Haus Israel; wenn du aus meinem Munde ein Wort vernehmen wirst, so sollst du sie von meiner wegen warnen. Wenn ich zum Gottlosen sage: du mußt sterben! und du warnst ihn nicht und sagst nichts, um den Gottlosen vor seinem gottlosen Weg zu warnen, um ihm das Leben zu retten, so wird derselbige Gottlose infolge seiner Verschuldung sterben, sein Blut jedoch werde ich von deiner Hand verlangen. Wenn du aber deinerseits den Gottlosen verwarnt hast und er läßt nicht ab von seinem Frevel und seinem Wege, so wird derselbige Gottlose infolge seiner Verschuldung sterben und du hast deine Seele gerettet» (vgl. 33, 7 ff.). Ähnlich heißt es Ez. 33, 10 ff.: «Und du, o Menschensohn, sprich zum Hause Israel: Folgendermaßen habt ihr gesagt: Fürwahr, unsere Abtrünnigkeiten und unsere Sünden lasten auf uns und durch sie schwinden wir dahin und wie könnten wir mit dem Leben davonkommen? Sprich zu ihnen: So wahr ich lebe, ist der Spruch Jahwes: ich habe keineswegs Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß sich der Gottlose von seinem Wandel bekehrt und am Leben bleibt. Bekehrt euch, bekehrt euch von euren bösen Wegen! Warum wolltet ihr denn sterben, Haus Israel?» Und

---

<sup>1</sup> צִפְּרָא nach Lohmann (Ztsch. f. alttestl. Wiss., 1913, 1, S. 10, Anm. 1) = «Prophet», Jes. 52, 8; 56, 10; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17; 17, 7. Das Verbum צִפְּרָא von der Tätigkeit des Propheten ist gebraucht Hab. 2, 1; Mich. 7, 4; Jer. 48, 9; Jes. 21, 6.



in Ez. 34 muß der Menschensohn über die Hirten Israels weissagen und u. a. verkünden: «Denn so spricht der Herr Jahwe: Siehe, da bin ich selbst, um meine Schafe aufzusuchen und mich ihrer anzunehmen. . . . Das Verirrte werde ich aufsuchen und das Versprengte werde ich zurückholen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken, aber das Kräftige werde ich hüten; ich werde es weiden, wie es recht ist.»

Man sieht: Was Jesus Matth. 15, 24; 10, 5. 6; Luk. 19, 9. 10 von seinem Berufsbewußtsein sagt, ist bis in die Einzelheiten des Wortlauts der Weissagung des Ezechiel entlehnt. In dem Menschensohn, der da von Gott angeredet, zum Wächter oder Propheten über das Haus Israel bestellt und mit dem Aufsuchen und Retten der Verlorenen beauftragt wird, sieht Jesus sich selbst. Ihm gilt das bei Ezechiel von und zu dem Menschensohn Gesagte. Dieser Menschensohn ist ein Mensch, aber der von Gott berufene Mensch, dem eben diese Berufung zum Propheten und Wächter, Seelsorger und Bußprediger seines Volks, speziell des abgefallenen, verlorenen Teils desselben, seine besondere, von andern Menschen unterschiedene Bedeutung gibt. In diesem Sinn hat Jesus die Bezeichnung der «Menschensohn» auf sich angewendet. Wie dies Luk. 19, 9. 10 schlagend beweist, so bewährt sich diese Auffassung auch an den bereits oben angeführten Stellen Matth. 11, 19 = Luk. 7, 34 und Matth. 8, 19. 20 = Luk. 9, 57. 58. Als den von Gott Berufenen stellt sich dort Jesus mit der Selbstbezeichnung «der Menschensohn» neben Johannes den Täufer, und weil es die Aufgabe des Menschensohns ist, dem verlorenen Teil seines Volkes nachzugehen, charakterisiert sich da Jesus selbst als Freund der Zöllner und Sünder,

der mit ihnen ißt und trinkt. Aus dem gleichen Grunde aber, d. h. weil Jesus als der Menschensohn unstät und ruhelos umherzieht, um die Verirrten und Verlorenen seines Volkes aufzusuchen und ihnen Heil und Rettung zu bringen, erklärt es sich, daß Jesus, wie es in jener andern Stelle heißt, nicht hat, wo er sein Haupt niederlege. Und weil sich Jesus als «der Menschensohn» bewußt ist, der berufene Hirte seines Volkes zu sein, fühlt er Erbarmen mit den zu ihm strömenden Volksmassen, als mit Schafen, die keinen Hirten haben (Mrk. 6, 34; Matth. 9, 36; vgl. Ez. 34).

Der Menschensohn ist also zunächst nichts anderes als ein Mensch, der einen bestimmten prophetischen Auftrag von Gott hat. Messianische Bedeutung kommt dem Ausdruck zunächst nicht zu. Jesus hat sich ja auch schon den Menschensohn genannt, ehe das messianische Bewußtsein in ihm aufgekommen war. Das beweisen die angeführten Stellen zur Genüge.

Es ist nun aber die Frage, ob nicht die Selbstbezeichnung «der Menschensohn» im Lauf der Zeit bei Jesus im Zusammenhang mit seinem Lebensgang, d. h. mit der Erkenntnis des Weges, den Gott ihn führte, einen weiteren bedeutungsvollen Inhalt bekommen hat. Jesus hat mehr und mehr eingesehen, daß die Aufgabe, die Gott ihm gestellt hat, ihn in den Tod führt, daß das Werk, das er nach Gottes Willen zu vollbringen hat, das letzte und höchste Opfer der Selbstverleugnung und Selbsthingabe, das Opfer seines Lebens von ihm fordert. Ganz klar und unumwunden spricht sich Jesus darüber aus in dem Wort Luk. 12, 49. 50: «Ein Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen, und wie wollte ich, es wäre schon entzündet! Aber ich muß zuvor mit einer Taufe getauft

werden, und wie bedrängt es mich, bis sie vollbracht ist.» Unter den Menschen eine alles umfassende, alle in begeistertem Glaubens-Bekehrungs- und Heiligungseifer mit sich fortreißende Bewegung für das Reich Gottes zustande zu bringen, ist seine Aufgabe, und wenn er dies mit seinem Lebenswerk nicht hat erreichen können, so soll sein Tod, das kaum zum Glimmen gebrachte Feuer zur hochaufschlagenden Flamme anfachen. Denn das höchste Opfer, das er zu bringen vermag, das Opfer seines Lebens, soll den überzeugenden, die Menschen aus ihrem Unglauben und Sündenschlaf, ihrer Stumpfheit und Gleichgiltigkeit aufrüttelnden Beweis liefern, daß die Sache, der er dient, nicht bloß seine Sache, sondern die Sache Gottes ist. Allerdings will dem natürlichen Menschen in Jesus vor diesem Todeslose grauen, aber er sieht ihm doch entschlossen entgegen, weil es Gottes Wille ist, in den er sich freilich noch in Gethsemane in heißem Kampfe ergeben muß. Ebenso spricht sich das Bewußtsein Jesu, daß er leiden müsse, aus in der Erzählung von der Notwendigkeit seiner Todesreise nach Jerusalem (Luk. 13, 31—33)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Auch auf das Gespräch Jesu mit den Söhnen von Zebedaeus könnte man weisen, sofern da Jesus Jakobus und Johannes in Aussicht stellt, daß sie den Becher trinken werden, den er trinke, und mit der Taufe getauft werden, mit der er getauft werde. Doch sind die Verse Mrk. 10, 38b. 39 ohne Zweifel ein späterer, den ursprünglichen Zusammenhang durchbrechender Zusatz, eine ex eventu gemachte Prophezeiung des späteren Martyriums der beiden Jünger. Ebenso bedenklich ist es, sich auf die Erzählung von der Fastenfrage Mrk. 2, 18ff. zu berufen, da Wellhausen die Authentie von 2, 19. 20 mit guten Gründen angezweifelt hat (Evangel. Marci, 1903, S. 20). Die Verse stehen mit der zweiten Hälfte der Antwort Jesu (V. 21. 22.) in keinem Zusammenhang und scheinen erklären zu wollen, warum die christliche Gemeinde später im Gegensatz zur Haltung Jesu zur Fastenpraxis übergegangen ist.

Die Erkenntnis nun, daß er dem Werke, mit dem Gott ihn beauftragt hat, sein Leben werde opfern müssen, scheint bei Jesus zum Durchbruch gekommen zu sein während seines Verweilens in der Umgebung von Caesarea Philippi (vgl. Mrk. 8, 27 ff.; Matth. 16, 13 ff.; Luk. 9, 18 ff.). Die Frage bei Caesarea Philippi: «Wer sagen die Menschen, daß ich sei?» hat Jesus gestellt, weil er nun selbst zur vollen Klarheit über seine Person und sein Los gelangt ist und darum den Augenblick für gekommen hält, seine Jünger darüber zu belehren.

Die erste Frage, die Jesus stellt, ist einleitender Natur und bei der Antwort, die er darauf bekommt, hält sich Jesus auch nicht auf. Sie genügt ihm gar zu wenig. Darum fragt er sofort weiter: «Ihr aber, wer saget ihr, daß ich sei?» Dies ist die Hauptfrage und die Antwort des Petrus: «Du bist der Christus!» ist die Antwort, auf die es Jesus ankommt. Er hat sie ohne Zweifel erwartet und gewünscht und an sie allein kann denn auch Jesus seine Belehrung anknüpfen.

Allerdings folgt bei Markus noch nicht was bei Matthaeus auf das Petrusbekenntnis folgt: die Seligpreisung des Petrus, die Erklärung, daß dem Petrus dieses Bekenntnis nicht von Fleisch und Blut, sondern vom Vater im Himmel eingegeben sei, sowie die Einsetzung des Petrus zum Träger und Haupt der Kirche Christi. Das alles ist, wie ich anderwärts<sup>1</sup> gezeigt zu haben meine, ein auf die Rechnung des Matthaeus gehender späterer Zusatz. Bei Markus folgt vielmehr, wie auch bei Lukas, auf das Bekenntnis des

---

<sup>1</sup> Das Bekenntnis des Petrus und die Verklärung Jesu auf dem Berg, 1911.

Petrus, daß Jesus der Christus, d. h. der Messias sei, direkt das Verbot Jesu an die Jünger, zu irgend jemand hiervon zu reden. Dieses Verbot bedeutet nun aber keineswegs, daß Jesus den Titel, den ihm Petrus gegeben, einfach zurückweist. Wäre dem so, dann müßte er rundweg gesagt haben: «Ich bin es nicht.» Das tut aber Jesus nicht. Er läßt es sich vielmehr wohlgefallen, daß seine Jünger in ihm den Christus sehen, er will nur nicht, daß von ihm öffentlich, nach Außen als von dem Christus gesprochen wird. Warum er so tut, wird aus dem Zusammenhang der Erzählung in Mrk. 8, 27 ff. vollkommen deutlich. Daß Jesus der Messias ist, darüber läßt er seine Jünger nicht im Zweifel. Aber er ist es nicht im gewöhnlichen, populären, äußerlichen oder politischen, sondern in einem besonderen Sinn. Darum verbietet er seinen Jüngern nach Außen von ihm als dem Messias zu reden. Denn wenn das geschehen würde, dann würden sich daran sofort falsche Vorstellungen, Erwartungen und Befürchtungen knüpfen und er wäre nicht imstande, sobald einmal das Gerücht von seiner Messianität gleichsam offiziell sich verbreitet hatte, überall die dazu absolut nötigen, alle Mißverständnisse und verkehrte Auffassungen abweisenden Erklärungen zu geben. Im Kreis seiner Jünger dagegen kann er diese Erklärungen und Erläuterungen geben und er gibt sie auch alsbald. Er ist nicht der Messias, wie ihn das Volk sich vorstellt und wie ihn selbst Petrus zunächst auffassen möchte (Mrk. 8, 32. 33), der Messias, der in Macht und Herrlichkeit auftretend sofort sein Reich aufrichtet und die bestehenden Verhältnisse über den Haufen wirft. Er ist der Messias, auf den sich die Weissagung vom leidenden Gottesknecht bezieht, und der darum gerade



durch Leiden und Tod den Heilswillen Gottes erfüllt (Jes. 53, 1—8), um dann erst durch die Auferstehung in seine Herrlichkeit einzugehen (Jes. 53, 9—11). Wer ihn von dieser Auffassung seiner Messianität abzubringen und ihn, wie Petrus, zum weltlich-politischen Messiasgedanken zu verleiten sucht, ist ein Satan, der nicht was Gott will, sondern was die Menschen wollen, im Sinne hat (Mrk. 8, 33).

Wie verhalten sich nun diese Erklärungen Jesu zu seiner früheren Selbstbezeichnung als des Menschensohns? Ist die letztere damit preisgegeben und ist nun bei Jesus an die Stelle des Menschensohnbewußtseins ein völlig anderes Bewußtsein von seiner Aufgabe und Bedeutung getreten? Keineswegs. Aus dem Bewußtsein Jesu als des Menschensohns, der von Gott mit der Bekehrung und Rettung seines Volkes betraut ist, ergibt sich von selbst, daß der Menschensohn, wenn es die Umstände notwendig machen, für seine Sache, die Gottes Sache ist, in den Tod gehen muß. Und dieser Tod, der mit der Vollendung des von Gott ihm anvertrauten Werkes zusammenhängt, kann dann Jesus auch nicht als ein zufälliges, unglückliches Verhängnis erschienen sein, sondern nur als ein von Gott selbst ihm auferlegtes Opfer im Interesse seines Heilswerkes. Aber die Gewißheit, daß er die Sache so ansehen darf und muß und daß er in seinem Tod nicht den Untergang und das Scheitern, sondern die Krönung seines Werkes zu erblicken hat, konnte er nur wieder schöpfen aus der Schrift, aus der er ja auch die Gewißheit geschöpft hatte, daß er der Menschensohn sei. So kommt es, daß nun für Jesus mit dem Bewußtsein, der Menschensohn zu sein, sich das Bewußtsein verbindet, daß auch die Weissagung vom leidenden Gottesknecht

in Jes. 53 auf ihn Bezug habe und daß er dementsprechend nach Gottes Willen für sein Volk leiden und sterben müsse, aber auch auferstehen werde. Dem durch die Selbstbezeichnung «der Menschensohn» gegebenen Rahmen hat sich dieser neue, auf Jes. 53 beruhende Zug eingefügt. Denn Jesus hat nicht aufgehört, sich als den Menschensohn zu betrachten. Und in Jes. 52, 14 wird ja der leidende Gottesknecht auch als ein Menschensohn vorgestellt.

Daß es so ist, ergibt sich schon aus der evangelischen Erzählung von den Ereignissen bei Caesarea Philippi selbst. Die Bezeichnung Jesu als des Menschensohns in Matth. 16, 13 findet sich allerdings an den entsprechenden Stellen bei Markus (8, 27) und Lukas (9, 18) nicht. Und umgekehrt verhält es sich, wenn jene Bezeichnung Mrk. 8, 31 und Luk. 9, 32 vorkommt, dagegen in der parallelen Stelle Matth. 16, 21 fehlt. Aber bei näherem Zusehen erklärt sich die Sache doch sehr einfach. Wenn Markus (8, 27) und Lukas (9, 18) Jesus fragen lassen: «Wer sagen die Leute, daß ich sei?» so haben sie damit ohne Zweifel das Richtige. Die von ihnen überlieferte Form der Frage ist die einfache und natürliche, während Matthäus hier sehr unpassend den Menschensohn hereingebracht hat. Daß Matthäus dagegen in 16, 21 den Ausdruck «Menschensohn» wegläßt und Jesus einfach von sich reden läßt, erklärt sich aus seiner Formulierung von V. 20, wo er Jesus sich den Christus nennen läßt. Unmittelbar dahinter konnte er dann in 16, 21 nicht wohl vom Menschensohn reden. Aber gerade weil er diesen Ausdruck in 16, 21 wegläßt, hat er für ihn in 16, 13, freilich an unpassender Stelle, einen Ersatz geschaffen. Mit Recht lassen denn

auch Markus und Lukas an den Matth. 16, 21 entsprechenden Stellen Mrk. 8, 31 und Luk. 9, 22 Jesus seine Jünger belehren, daß «der Menschensohn» leiden und sterben und auferstehen müsse. Denn eben darauf, daß dem Menschensohn als solchem oder Jesus als dem Menschensohn dies bevorsteht, darauf kommt es an. So finden wir auch die Ankündigung des Leidens, Sterbens und Auferstehens an einer andern Stelle bei allen drei Synoptikern (Mrk. 10, 33, 34 [vgl. Mrk. 9, 31]; Matth. 20, 18. 19; Luk. 18, 31—33) gleichmäßig auf den Menschensohn bezogen.

Aber es gibt noch ganz andere Worte Jesu, die unsere Auffassung unmittelbar bestätigen. Wir denken dabei zunächst an ein Wort Jesu, das sich innerhalb des von dem Kommen des Elia handelnden Gesprächs Jesu mit seinen Jüngern findet, d. h. in Mrk. 9, 11—13 = Matth. 17, 10—13. Dieser Abschnitt, den Lukas ausgelassen hat, vermutlich weil er für seine heidenchristlichen Leser weniger begreiflich war und weniger Interesse hatte, folgt bei Markus und Matthaeus unmittelbar auf die Erzählung von der Verherrlichung Jesu auf dem Berg. Aber jenes Gespräch Jesu mit seinen Jüngern paßt nicht in diesen Zusammenhang. Wenn die Jünger in Mrk. 9, 11 ff. Jesus fragen, wie es sich mit der Behauptung der Schriftgelehrten verhalte, daß Elia zuerst (πρῶτον) kommen müsse, und wenn Jesus ihnen bestätigt, daß in der Tat Elia zuerst (πρῶτον) komme, so hat dieses doppelte «zuerst» (πρῶτον) keinen Beziehungspunkt, solange das Gespräch über die Wiederkunft von Elia hinter der Erzählung von der Verherrlichung Jesu auf dem Berg steht. Denn auf die am Schluß dieser Erzählung in Aussicht gestellte Auferstehung Jesu kann sich jenes

«zuerst» nicht beziehen, da die Schriftgelehrten natürlich an die Auferstehung Jesu nicht gedacht haben. Den einzig richtigen Anknüpfungspunkt bekommen die Verse Mrk. 9, 11—13, wenn man annimmt, daß sie ursprünglich direkt auf 9, 1 gefolgt sind. Mit Bezug auf das hier in baldige Aussicht gestellte Kommen des Reiches Gottes fragen die Jünger Jesus, ob nicht, wie die Schriftgelehrten sagen, zuerst Elia wiederkommen müsse (vgl. Mal. 3, 22. 24; Sir. 48, 10). Wenn wir daher die offenbar aus einer andern Quelle bei Markus eingeschobene Erzählung von der Verherrlichung auf dem Berg<sup>1</sup> ausscheiden und das Gespräch über die Wiederkunft von Elia in Mrk. 9, 11—13 als ursprüngliche Fortsetzung von Mrk. 9, 1 auffassen, so kommt das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über die Wiederkunft des Elia in unmittelbaren Zusammenhang mit den in Mrk. 8, 27—9, 1 enthaltenen Eröffnungen Jesu über seine Person und seine Messianität und speziell mit seiner Eröffnung, daß der Menschensohn leiden und sterben müsse und daß auch seine Anhänger Leiden und Verfolgung zu erwarten haben. Diese Eröffnungen Jesu werden in dem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über das Kommen des Elia sowohl vorausgesetzt als auch bestätigt, nämlich gerade durch das Wort vom Menschensohn, das darin vorkommt.

Bei Mrk. 9, 11—13 lesen wir: «Und sie fragten ihn: Die Schriftgelehrten sagen, daß Elia zuerst kommen muß. Er aber sagte: Elia kommt zuerst und stellt alles wieder her. Und wie kann dann auf

---

<sup>1</sup> Diese Erzählung hatte in der Quelle des Markus ihre ursprüngliche Fortsetzung in Mrk. 9, 14 ff. Näheres über das Verhältnis der Perikope Mrk. 9, 2—10 zu Mrk. 8, 27—9, 1 und Mrk. 9, 11—13 findet man in meiner Schrift: «Das Bekenntnis des Petrus» etc.

den Menschensohn geschrieben stehen, daß er viel leiden und für nichts geachtet werden muß? Aber ich sage euch, daß auch Elia gekommen ist und sie mit ihm getan haben, was sie nur wollten, wie auf ihn geschrieben steht.»

Bei Matth. 17, 10—13 lautet der Text so: «Und seine Jünger fragten ihn: Wie verhält es sich damit, daß die Schriftgelehrten sagen, Elia müsse zuerst kommen? Er aber antwortete: Elia allerdings kommt und stellt alles wieder her. Doch sage ich euch: Elia ist schon gekommen und sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm getan, was sie wollten. So wird auch der Menschensohn von ihnen leiden. Da merkten die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen sprach.»

Vergleicht man die beiden Abschnitte bei Markus und Matthaeus, so sieht man, daß die Worte, die vom Menschensohn handeln, in beiden einen verschiedenen Platz haben. Die einzig richtige Stelle haben sie bei Markus. Auf die Frage der Jünger, wie es sich mit der Lehre der Schriftgelehrten verhalte, daß Elia zuerst (vor der Erscheinung des Reiches Gottes) kommen müsse, bestätigt Jesus seinen Jüngern, daß Elia in der Tat nach der Schrift zuerst kommen und alles wiederherstellen müsse. Aber um seinen Jüngern zum Bewußtsein zu bringen, daß damit nicht alles über das Kommen des Elia gesagt sei, und daß das, was vom Kommen des Elia gelte, auch nicht im Widerspruch stehe mit seinen Eröffnungen über das Leiden des Menschensohns, stellt er eine Gegenfrage: «Und wie kommt es dann, daß auf den Menschensohn geschrieben steht, daß er viel leiden und für nichts geachtet werden muß?» Wenn es sich mit Elia einfach so



verhielte, daß er bei seinem Kommen alles in Ordnung bringt, wie wäre dann zu begreifen, daß auf den von Gott mit dem Heilswerk betrauten Menschensohn geschrieben steht, daß er viel leiden und für nichts geachtet werden muß? Doch besteht ein solcher Unterschied zwischen dem wiederkommenden Elia und dem Menschensohn nicht. Denn die Tatsachen sowohl als die Schrift liefern zu jener Lehre der Schriftgelehrten von Elia eine bedeutsame Ergänzung, und zwar von der Art, daß zwischen dem, was von Elia gilt und dem, was nach der Schrift von dem Menschensohn gilt, kein Gegensatz mehr besteht. Denn auch Elia ist wie der Menschensohn nicht bloß bereits gekommen (nämlich in Johannes dem Täufer), sondern hat auch von den Menschen alles Mögliche leiden müssen, wie von ihm ebenfalls, nämlich in der typisch aufzufassenden Erzählung der Schrift von dem alten Elia (1 Kg. 19, 2—10), geschrieben steht.

Matthaeus hat die Frage Jesu in Mrk. 9, 12 b störend gefunden, da er sie in dem Zusammenhang, in dem sie bei Markus steht, nicht recht verstanden hat. Er fügt daher das über Elia Gesagte zusammen und hängt das Wort über den Menschensohn dahinter an, aber in formeller und materieller Vereinfachung, d. h. unter Abwerfung der Frageform und unter Auslassung der Berufung auf die Schrift. Allein daß Matthaeus die Sache nicht verbessert, sondern verschlechtert hat, ist deutlich. Denn bei Matthaeus paßt das Wort vom Menschensohn erst recht nicht zwischen 17, 12 a und 17, 13, da V. 13 nicht an 12 b, sondern an 12 a anknüpft.

Von Matthaeus aus läßt sich also in keinem Fall gegen die Echtheit jener Frage bezüglich des Menschensohns in Mrk. 9, 12 b argumentieren. Matthaeus

hat diese Frage ohne Zweifel an derselben Stelle vorgefunden, wo sie bei Markus steht. Und da nun die Frage, wenn man sie recht versteht, bei Markus im Zusammenhang keinerlei Anstoß bietet, vielmehr geradezu erklärt, warum Jesus die Lehre der Schriftgelehrten von der Wiederkunft des Elia ergänzt und weiterbildet, und zwar so, daß er ihn nicht bloß in Johannes dem Täufer wirklich bereits erschienen sein läßt, sondern namentlich hervorhebt, daß auch er tatsächlich und der Schrift entsprechend gelitten hat, so besteht nicht der mindeste Grund, um die Frage Jesu über den Menschensohn in Mrk. 9, 12b als unecht auszumerzen. Bei dem unmittelbaren Zusammenhang, der, wie wir sahen, zwischen Mrk. 9, 11—13 und Mrk. 8, 27—9, 1 besteht, mußte Jesus ja auch fast notwendig auf jene Frage kommen. Wir haben also in Mrk. 9, 12b in der Tat ein Wort von Jesus selbst, in dem er sich dafür, daß der Menschensohn leiden und für nichts geachtet werden müsse, auf die Schrift beruft. Die Schriftstelle aber, die er im Auge hat, kann keine andere sein als das 53. Kapitel des Propheten Jesaja, wo geschildert wird, wie der in Jes. 52, 14 ein Menschensohn genannte Gottesknecht dem Leiden und der Verachtung der Menschen preisgegeben ist.

Diesem Wort Jesu in Mrk. 9, 12b tritt unmittelbar zur Seite ein verwandter Ausspruch, der sich am Schluß der Erzählung von der Bitte der Zebedaeusöhne, Mrk. 10, 45; Matth. 20, 28, findet. Da weist Jesus seine Jünger, um sie zur Bescheidenheit und Demut zu ermahnen und anzuhalten, auf sein eigenes Vorbild, indem er sagt: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu

dienen und sein Leben zu geben zum Lösegeld für Viele».

Wir erinnern uns, daß bei Lukas die Erzählung von der Bitte der Söhne des Zebedaeus (Mrk. 10, 35—45; Matth. 20, 20—28) ausgelassen und dafür ein künstlicher Ersatz geschaffen ist im Abendmahlsbericht. Darin findet sich denn auch bei Lukas eine Parallele zu dem soeben angeführten Wort aus Mrk. 10, 45 und Matth. 20, 28 und zwar in dieser Form: «Ich aber bin in eurer Mitte wie der, der bedient» (Luk. 22, 28). Lukas bzw. sein Quellenreferent hat also von dem Wort Jesu, wie es bei Markus und Matthaeus überliefert ist, nur einen Teil herausgenommen und ihn in dem betreffenden Abschnitt des Abendmahlsberichts frei verwertet und gestaltet, wie es der Zusammenhang erforderte. Ursprünglicher als das Wort in Mrk. 10, 45 und Matth. 20, 28 ist das Wort in Luk. 22, 28 nicht. Im Gegenteil darf man es im Hinblick auf die ganze willkürliche Behandlung, welche die Erzählung von der Bitte der Zebedaeusöhne bei Lukas erfährt, ohne weiteres für eine sehr freie, der von Lukas oder seiner Quelle gewählten Situation einer Mahlzeit angepaßte, und darum auch verkürzte Umbildung des ursprünglichen Wortes Jesu halten, wie es bei Markus und Matthaeus vorliegt. In Erinnerung an das ursprüngliche Wort Jesu gibt denn auch Codex D in Luk. 22, 28 dem Ausspruch wenigstens diese Form: «Ich bin nicht gekommen als derjenige, der zu Tische sitzt (= der sich bedienen läßt), sondern als derjenige, der bedient». Wir haben also ein Recht, uns einfach an den bei Markus (10, 45) und Matthaeus (20, 28) überlieferten Ausspruch Jesu zu halten. Angesichts der souveränen Weise, wie Lukas mit der Erzählung

von der Bitte der Zebedaeussöhne verfährt, hat man nicht das Recht, auf Grund von Lukas aus dem Ausspruch Jesu in Mrk. 10, 45 und Matth. 20, 28 das Wort vom Lösegeld zu streichen. Ich halte es im Zusammenhang der Gedanken, die Jesus nach Jes. 53 über seinen Tod gehabt hat, für wohl begründet, ja unentbehrlich.

Was in dem Ausspruch Jesu bei Markus (10, 45) und Matthaeus (20, 28) gesagt wird, läßt sich eigentlich alles schon ableiten aus dem, was dem Menschensohn bei Ezechiel vorgeschrieben und vorgezeichnet ist. Er ist der von Gott auserwählte und beauftragte Mensch, der das Verlorene aus dem Hause Israel suchen, bekehren und retten soll. Daraus ergibt sich das verleugnungsvolle, auf das eigene Wohlsein verzichtende Dienen zum Heile anderer und zwar gerade der Geringsten von selbst, ja auch schließlich das sich Aufopfern in diesem Dienste, so daß die Rolle des Menschensohns fast unversehens übergeht in die Rolle des leidenden Gottesknechtes in Jes. 53. Aber dies ist gerade das Bezeichnende und Wichtige an unserer Stelle, daß sie dies ausdrücklich anerkennt und hervorhebt, sofern speziell die letzten Worte: «und sein Leben zu geben zu einem Lösegeld für viele» ganz ersichtlich anknüpfen an die Weissagung vom leidenden Gottesknecht in Jes. 53. Daß der Menschensohn mit seinem Tode oder der Hingabe seiner «Seele» oder seines «Lebens» stellvertretend eintritt für «Viele», das entspricht unmittelbar dem, was in Jes. 53, 11. 12 vom leidenden Gottesknecht gesagt wird. Und auch der Ausdruck λύτρον (Lösegeld) soll ohne Zweifel ein Pendant sein zu dem hebräischen Wort דָּשָׁן (Mittel, die Schuld gut zu machen) in Jes. 53, 10, obgleich es

sich weniger mit diesem Begriff als mit dem hebräischen כֶּפֶר deckt. Die Lebenshingabe des Menschensohns soll das Lösegeld sein, das er für viele bezahlt, um sie aus der Gefangenschaft, der Sklaverei von Welt und Sünde, oder besser vom Tode loszukaufen (vgl. Ez. 3, 16—20; 33, 10. 11; Ps. 49, 8—10). Die Aufopferung seines Lebens in den Tod soll nach Gottes Willen das letzte große, die Menschen aus ihrem Unglauben und Sündenleben aufrüttelnde Bekehrungsmittel sein, um viele vom Tode zu retten, dem sie sonst verfallen wären (vgl. Luk. 12, 49. 50).

Indem sich so für Jesus mit der Weissagung vom Menschensohn bei Ezechiel die Weissagung vom leidenden Gottesknecht bei Jesaja verband und Jesus sich als den Träger oder Erfüller von beiden erkannte, kann es nicht verwundern, daß sein Selbstbewußtsein oder sein amtliches Bewußtsein eine außerordentliche Spannung bekam und sich bis zur messianischen Höhe erhob. Schon als Menschensohn durfte er sich als den von Gott gesandten und mit der Rettung seines Volks beauftragten Menschen und Propheten (Ez. 2, 5) betrachten, der Gottes Wort redet (Ez. 2, 4; 3, 4; 33, 11). Es geschah denn auch in diesem Bewußtsein, wenn Jesus in der Bergrede der Gesetzgebung des Mose sein: «Ich aber sage euch» gegenüberstellt, oder wenn er Matth. 12, 38 ff. und Luk. 11, 29 ff. von sich und seiner Verkündigung erklärt: «hier ist mehr als Salomo und mehr als Jona», oder wenn er Matth. 12, 28 die Ueberzeugung ausspricht, daß er die Dämonen austreibe mit dem Geiste Gottes. Kam nun noch die Erkenntnis hinzu, daß er auch der leidende Gottesknecht ist, von dem die Weissagung in Jes. 53 redet, und daß dementsprechend sein Leben



der Preis sein soll für die Rettung von vielen vom Tode und fürs Leben im Gottesreich, so mußte er sich für die Aufrichtung des letzteren und für die Vermittlung des Heils an sein Volk eine ganz einzigartige Bedeutung zuschreiben. So erklärt es sich, daß Jesus auf das Bekenntnis des Petrus, daß er der Christus sei, nicht antwortet: «Ich bin es nicht», sondern nur seinen Jüngern verbietet, öffentlich zu andern davon zu reden. Und dem entspricht genau die Haltung Jesu im Verhör vor dem Hohenpriester oder vor den Synedristen in dem Bericht des Lukas. Auch hier beantwortet er die Frage, ob er der Christus sei, nicht mit Nein!, sondern sagt, daß darüber nähere Erklärungen und Auseinandersetzungen nötig wären, die freilich ebenso nutzlos als aussichtslos seien.

Also daß er der Messias ist, davon ist Jesus persönlich überzeugt. Er läßt auch seine Jünger darüber nicht im Unklaren, sondern bringt es ihnen selbst durch seine Frage zum Bewußtsein. Aber er will es doch nicht über den Kreis seiner Jünger hinaus öffentlich bekannt werden lassen, oder es selber bekennen, weil dies nur zu groben Mißverständnissen Anlaß geben würde. Denn er ist nicht der Messias in dem landläufigen Sinn, nicht der Messias, der in äußerer Macht und Herrlichkeit als der König aus Davids Stamm auftritt und mit alles niederzwingender Gewalt das Reich Gottes aufrichtet, sondern er ist der Messias im Sinn des Menschensohns bei Ezechiel und speziell des leidenden Gottesknechtes bei Jesaja. Die völlige Umbildung der Messiasvorstellung, die sein Messiasbewußtsein in sich schließt, ist es, die Jesus solche vorsichtige Zurückhaltung hinsichtlich der Erklärung, daß er der Messias sei, auferlegt. Daß die Juden schon

zur Zeit Jesu die Weissagung in Jes. 53 messianisch gedeutet haben, ist nicht zu beweisen. Wenn es Jesus tut, und zwar in Anwendung auf sich selbst, so ist es eben seine eigene Tat, die gerade von seiner originalen, persönlich-selbständigen und hohen, d. h. echt sittlich-religiösen Erfassung seines messianischen Berufes zeugt.

Die Vorstellung vom apokalyptischen Menschensohn bei Daniel und Henoch ist Jesus fremd gewesen. Er hat sie weder in Anwendung auf seine Person noch abgesehen davon verwertet. Nicht vom Kommen des Menschensohns aus dem Himmel, sondern vom Kommen des Reiches Gottes hat Jesus geredet. An diesem Gottesreich hofft er selbst nach dem ihm von Gott auferlegten Tod durch die Auferstehung in der ihm gebührenden Rolle in Bälde teilnehmen zu dürfen (vgl. die Worte beim Abendmahlsbecher). Der nach seinem Tod entstandene Glaube der Jünger, daß Jesus schon vor der allgemeinen Auferstehung einer besonderen Auferstehung teilhaftig geworden sei, führte dann von selbst zu der Vorstellung, daß Jesus beim Anbruch des Gerichts und bei der Aufrichtung des Reiches Gottes vom Himmel erscheinen müsse. Dabei legte es die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohns nahe, ihn auch als den Menschensohn im Sinn Daniels und Henochs aufzufassen, der auf den Wolken des Himmels zum Gericht auf die Erde kommen soll. Aber es ist bezeichnend, daß noch der Verfasser der Urapokalypse aus dem Jahr 65 n. Chr. Jesus zwar beim Anbruch des Gerichts aus dem Himmel auf dem Berg Zion erscheinen läßt, wo er die Seinigen um sich sammelt, dagegen in dem das Gericht einleitenden Menschensohn ein anderes himmlisches Wesen, allem

nach einen Engel<sup>1</sup> sieht (vgl. Apok. 14, 1 ff. und 14, 14 ff.). Für den Urapokalyptiker ist Jesus das geschlachtete Lamm, nach Jes. 53, das nach seinem Tod in den Himmel vor Gott erhoben worden ist, von wo es beim Eintritt des Gerichts zum Schutz der Seinigen auf die Erde kommt, um dann nach Ablauf des Gerichts mit ihnen die Hochzeit des Lamms zu feiern<sup>2</sup>!

Anders liegt die Sache bei Paulus, und zwar bei dem ursprünglichen Paulus<sup>3</sup>. Bei ihm scheint die Auffassung Jesu als des Menschensohns nachzuwirken, wenn er Jesus vorstellt als den einen, Gott gehorsamen und von Gott für sein Heilswerk erwählten Menschen, der gegenüber dem einen Menschen Adam und der von ihm ausgehenden universalen Sünden- und Todeswirkung den Menschen, die an ihn glauben, durch seinen Tod und seine Auferstehung Rechtfertigung und Leben vermittelt und durch den darum auch alle zum Leben kommen werden (Röm. 5, 15 ff.; 1 Kor. 15, 21. 22). Dieser nach seinem Tod und seiner Auferstehung in den Himmel erhobene Mensch Jesus Christus wird nach der Auffassung des Paulus wiederkommen zum Gericht bzw. zur Heilsvollendung (1 Kor. 1, 7. 8). Und diese Offenbarung Christi aus dem Himmel an seinem Tage scheint ganz der Offenbarung des himmlischen Menschensohns bei Daniel

---

<sup>1</sup> Ich habe in Ztsch. f. n. W., 1902, S. 175 f. nachzuweisen gesucht, daß die in Dan. 7, 13 auftretende, einem Menschensohn gleichende himmlische Gestalt ihren Ursprung hat in einem der parsischen Amesha Spentas, nämlich in Khshathra vairiya.

<sup>2</sup> Vgl. meine Schrift: Die Offenbarung Johannis, neu untersucht und erläutert, 2. völlig umgearbeitete Auflage. Straßburg, Heitz 1911.

<sup>3</sup> Vgl. meine Schrift: Paulus und seine Briefe, Straßburg, Heitz 1905.

zu entsprechen, um so mehr als der in den Himmel erhöhte Jesus Christus auch der Urtypus des himmlischen Menschen sein dürfte, von dem in 1 Kor. 15, 48. 49 die Rede ist. Bei Paulus scheint also bereits mit der von Jesus selbst herrührenden soteriologischen Menschengestaltung die apokalyptisch-eschatologische aus Daniel 7, 13 verbunden zu sein<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ich bemerke hierzu, daß ich 1 Kor. 15, 45 für eine Interpolation halte und daß ich auch von dem auf Ps. 8, 7 zurückgreifenden Vers 1 Kor. 15, 26 keinen Gebrauch mache, da mir die Echtheit des ganzen Abschnitts 1 Kor. 15, 23—28 verdächtig ist. Ebenso wenig halte ich eine Berufung auf Phil. 2, 5 ff. für zulässig, da dieser Abschnitt nicht zur echten Grundlage des Philipperbriefs gehört. Er ist geradeso wie 2 Kor. 8, 9 und verwandte Stellen späteren Ursprungs. An einen präexistenten Menschensohn hat der historische Paulus noch nicht gedacht.

---

## Erster Anhang.

### **Eine ausgeschiedene synoptische Perikope.**

In meiner Abhandlung: «Grundlage und Uebersarbeitung im Evangelium des Johannes» (Teylers Theologisch Tydschrift, 1910, 4 und 1911, 1) habe ich unter anderem den Nachweis zu führen gesucht, daß die johanneische Perikope von der Ehebrecherin ein echter Bestandteil des ursprünglichen Johannesevangeliums ist, aber vom Uebersarbeiter ausgeschieden worden ist. Zur Unterstützung dieser Annahme habe ich darauf hingewiesen, daß mit einer eng verwandten synoptischen Erzählung ganz dasselbe geschehen ist. Eine solche hat nämlich ursprünglich ohne Zweifel bestanden.

Papias kannte noch die Geschichte von einem Weibe, die ihrer vielen Sünden wegen vor dem Herrn verklagt wurde, eine Erzählung, die nach dem Zeugnis des Eusebius (h. e. III, 39, Schluß) auch im Hebräerevangelium stand. Rufin hat in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius aus den Worten des letzteren gemacht: *historiam de muliere adultera, quae accusata est a Judaeis apud Dominum*. Er scheint jene Geschichte also einfach mit der von der Ehebrecherin bei Johannes zu identifizieren. Aber die beiden Erzählungen sind nicht unmittelbar identisch, wenn



man dies auch immer noch vielfach annimmt (z. B. Nestle). Die Frau mit den vielen Sünden weist auf eine etwas andere Erzählung als die Ehebrecherin bei Johannes. Die Erzählungen sind nur verwandt.

Daß nun eine Erzählung, wie sie Papias kannte und nach Eusebius das Hebräerevangelium enthielt, auch bei den Synoptikern ursprünglich gestanden haben muß, glaube ich noch wahrscheinlich machen zu können.

Bei Markus 11, 27 ff. lesen wir, daß Jesus im Heiligtum umherging und daß nun die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten zu ihm kamen und sagten: «aus welcher Vollmacht tust du dies?» Die Sache ist absolut unverständlich. Denn das Umhergehen Jesu im Heiligtum kann unmöglich den Anlaß zu jener Interpellation gebildet haben. Das war ja etwas durchaus Erlaubtes. Lukas (20, 1, 2) will offenbar Markus verbessern und gibt als Anlaß zu dem Auftreten der Hohenpriester und Schriftgelehrten an, daß Jesus im Tempel gelehrt und speziell das Evangelium verkündet habe. Aber auch bei Lukas wird nicht begreiflich, warum die Lehre und Evangeliumsverkündigung Jesu gerade in diesem Augenblick Anstoß gegeben haben soll. Und der Text von Lukas ist ja hier auch ohne Zweifel Markus gegenüber sekundär. Man hat darum gemeint — und so scheinen die Sache schon Markus und Matthaeus (21, 23 ff.) vorstellen zu wollen — daß sich die Frage der Hohenpriester und Schriftgelehrten auf die von Jesus Tags zuvor vorgenommene Tempelreinigung beziehe (Mrk. 11, 15 ff.; Matth. 21, 12 ff.). Aber auch diese Beziehung kann nicht die ursprüngliche und richtige sein. Denn die Tempelreinigung liegt eben doch schon zurück, bei

Lukas (vgl. 20, 1 mit 19, 45—48) selbst noch mehr als bei Markus und Matthaeus, während das ταῦτα ποιεῖς in der Frage der Hohenpriester und Schriftgelehrten (Mrk. 11, 28; Matth. 21, 23; Luk. 20, 2) auf eine gegenwärtige Tat von Jesus weist.

Es kommt nun aber noch etwas ganz anderes in Betracht. Wenn die Frage der Hohenpriester und Schriftgelehrten nach der Vollmacht Jesu sich auf die Tempelreinigung beziehen würde, dann wäre gar nicht zu begreifen, wie Jesus dazu kommt, zu seiner Rechtfertigung die Gegenfrage zu stellen, ob die Taufe des Johannes vom Himmel, d. h. von Gott war oder von Menschen. Die Taufe des Johannes war eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden (Mrk. 1, 4). Auf sie kann sich Jesus zu seinen Gunsten nur berufen haben in einem Falle, in dem er wegen der Vergebung der Sünden, die er selber erteilte, angegriffen wurde. Also muß ursprünglich zwischen Mrk. 11, 27a und Mrk. 11, 27b eine Erzählung gestanden haben, in der Jesus im Heiligtum jemand die Sünden vergeben hat. Er wird darum von den Synedristen zur Rechenschaft gezogen und gibt diesen durch seine Gegenfrage zu verstehen, daß er die Sündenvergebung aus derselben Vollmacht erteilt habe, aus der Johannes zur Vergebung der Sünden taufte.

Die ausgefallene oder vielmehr ausgelassene Erzählung nun kann keine andere gewesen sein als die synoptische Parallele zu der johanneischen Perikope von der Ehebrecherin, d. h. jene Erzählung des Papias bezw. des Hebräerevangeliums von der Frau mit den vielen Sünden, die vor dem Herrn verklagt worden war. Zu Gunsten unserer Annahme könnten wir uns nun aber auch noch speziell auf Matthaeus berufen,

bei dem das Gespräch über die Vollmacht Jesu und über die Johannestaufe von Jesus noch fortgesetzt wird mit dem Gleichnis von den beiden Söhnen, die ihr Vater in den Weinberg schicken wollte, und wo im Anschluß daran Jesus erklärt: «Wahrhaftig ich sage euch: die Zöllner und die Dirnen kommen vor euch in das Reich Gottes» etc. Daß Jesus in diesem Zusammenhang für die Zöllner und Dirnen eintritt, die, wie es weiter heißt, schon Johannes dem Täufer geglaubt haben, im Gegensatz zu den Synedristen, das ist, wie uns dünkt, ein neues Zeichen für die Richtigkeit unserer Annahme, daß ursprünglich unmittelbar zuvor das Zusammentreffen Jesu mit einer großen Sünderin erzählt gewesen sein muß. Diese Erzählung ist zunächst von Markus und ihm nach von Matthaeus und Lukas ausgelassen worden, ohne Zweifel, weil man sie irgendwie bedenklich oder mißverständlich fand. Doch müßten wir, um dies näher zu erklären, den Wortlaut der Erzählung kennen. Allein es will uns scheinen, als ob Lukas die Erzählung doch nicht einfach preisgegeben, sie vielmehr frei bei einer anderen Gelegenheit verwendet habe, nämlich in seiner Erzählung von der großen Sünderin, Luk. 7, 36—50.

Diese Lukanische Erzählung ist die Parallele zu der Salbungsgeschichte bei Markus (14, 3—11); Matthaeus (26, 6—13); Johannes (12, 1—8). Diese Salbungsgeschichte am Vorabend des Leidens Jesu läßt Lukas weg. Statt dessen gibt er schon vorher in Kap. 7 eine verwandte, aber doch wieder ganz eigenartige, umfangreiche Erzählung in seiner Perikope von der großen Sünderin. Wie erklärt sich das? Daß Lukas hier eine andere Quelle gebraucht habe als Matthaeus und Markus, ist eine billige Auskunft, mit der indessen

die Frage, um die es sich handelt, nur um eine Etappe zurückgeschoben wird. Eine solche Annahme ist hier aber überhaupt nicht nötig.

Die Grundlage der Erzählung des Lukas ist die Salbungsgeschichte bei Markus und Matthaeus. Im Hause Simons, bei einer Mahlzeit, wird Jesus von einer Frau gesalbt. Die neuen fundamentalen Züge, die Lukas hereinbringt und auf denen die ganze Umgestaltung der Erzählung beruht, bestehen darin, daß Simon zu einem Pharisäer gemacht wird und die Frau zu einer stadtbekannten Sünderin, der Jesus ihre Sünden vergibt bzw. vergeben hat. Dies sind nun aber gerade die Grundzüge der Erzählung, von der wir annahmen, daß sie vor Mrk. 11, 27 b ursprünglich gestanden hat, aber absichtlich ausgelassen worden ist. Auch da wird von den Juden, vielleicht speziell den Pharisäern, eine sündige Frau zu Jesus gebracht, der er ihre Sünden vergibt. Und wie diese Vergebung der Sünden durch Jesus in Mrk. 11, 28 Aergernis erregt und die Synedristen zu ihrer Frage bringt, so gibt sie auch am Schluß der Erzählung des Lukas (7, 49) den Gästen zu einer verwunderten Frage Anlaß.

Die durch Lukas in die Salbungsgeschichte neu hereingebrachten Züge wirken nun auf die ganze weitere Gestaltung der Erzählung, in erster Linie schon auf die Vorstellung von der Salbung selbst. Bei Lukas gießt die Frau die Salbe nicht wie bei Markus und Matthaeus über das Haupt Jesu aus, sondern sie tritt von hinten zu seinen Füßen, weint und fängt an, seine Füße mit ihren Tränen zu benetzen, und mit ihrem Haupthaar abzutrocknen, um sie dann zu küssen und mit Oel zu salben. Das ist die Haltung der reuigen, demütigen, aber auch dankbar liebenden Sünderin.

Und da auf den sündigen Charakter der Frau so sehr der Nachdruck gelegt wird, ist es auch nicht mehr die Kostbarkeit der verwendeten Salbe, die zu abfälligen Bemerkungen Anlaß gibt, vielmehr die Tatsache, daß Jesus die Salbung von einer solchen Frau sich gefallen läßt. Und zwar wird eine solche Bemerkung nicht mehr diesem oder jenem der Anwesenden (Markus) oder den Jüngern (Matthaeus) oder dem Judas (Johannes) in den Mund gelegt, sondern dem Simon, der bei Lukas zu einem Pharisäer gemacht ist.

So ergibt sich von selbst die Gegenüberstellung von Simon und der Sünderin in der folgenden Rede Jesu. Den Ausgangspunkt dazu bildet das Gleichnis von den beiden Schuldner, in dem die Denare aus der Salbungsgeschichte des Markus eine eigenartige Verwendung gefunden haben.

Jesus will damit dem Simon zum Bewußtsein bringen, daß zwischen ihm und der Frau nur ein relativer Unterschied besteht, sucht ihm ferner zu zeigen, wie das Tun der Frau sich erklärt, und macht ihn überdies darauf aufmerksam, daß die anfänglich ihm gegenüber so sehr im Nachteil stehende Frau tatsächlich sich in einem viel besseren Lichte zeigt als er selbst und darum auch in eine viel bessere Position kommt, sofern ihr ihrer vielen Liebe wegen auch viel vergeben wird.

Worauf es uns bei dieser Erörterung ankam, war dies, zu zeigen, daß Lukas in seiner Erzählung von der großen Sünderin mit der Salbungsgeschichte des Markus und Matthaeus eine ihm bekannte Erzählung von einem sündigen Weib, dem Jesus die Sünden vergibt, zusammengeschmolzen hat, eine Erzählung, die bei Markus zwischen 11, 27a und 11, 27b, bei



Matthaeus zwischen 21, 23a und 21, 23b und bei Lukas in 20, 1a ursprünglich gestanden haben muß.

Wie kommt es nun aber, daß die Synoptiker sie an der originalen Stelle ausgelassen haben und daß dennoch Lukas sie an einem andern Orte verwendet? Die Erklärung wird die sein, daß die Sündenvergebung in der ursprünglichen Perikope (vgl. Johannes) nicht motiviert war und darum bedenklich erschien. Lukas bekam durch die Zusammenschmelzung der Erzählung mit der Salbungsgeschichte Gelegenheit, die Sündenvergebung eingehend zu motivieren. Einen ganz ähnlichen Gebrauch hat nun aber auch schon Markus von der Erzählung gemacht, wie wir oben bei der Besprechung der Perikope Mrk. 2, 1—12 gesehen haben.

---

## Zweiter Anhang.

### Das Logion Matth. 11, 25–30.

Ueber dieses Logion ist schon viel gesagt und geschrieben worden, zuletzt von Norden<sup>1</sup> und von Bousset<sup>2</sup>, und doch ist damit, wie ich meine, die Entstehung dieses Logions noch lange nicht aufgeheilt. Norden glaubt allerdings mit seiner Analyse zum erstenmal einen wirklichen Einblick in die Werkstatt des Verfassers der Quelle Q (d. h. der Redequelle von Matthaeus und Lukas) ermöglicht zu haben<sup>3</sup>. Doch muß ich bezweifeln, daß dieser Einblick richtig und zureichend ist. Mir selbst wenigstens eröffnet das Logion einen ganz andern Einblick in jene Quelle.

Der erste Fehler, den man bei der Behandlung dieses Logions in der Regel macht, ist der, daß nicht nach dem Zusammenhang geforscht wird, in den das Logion von Hause aus gehört. Und doch läßt sich dies, wie ich glaube, noch mit vollkommener Deutlichkeit feststellen.

Wenn das Logion in Matth. 11, 25 beginnt mit den Worten: «Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies (ταῦτα) vor Weisen

---

<sup>1</sup> Agnostos Theos, 1913, S. 277 ff.

<sup>2</sup> Kyrios Christos, 1913, S. 57 ff.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 306.

und Verständigen verborgen hast und hast es Einfältigen geoffenbart», so bemerkt man gewöhnlich (so Norden und Bousset nach dem Vorgang von anderen), daß dieses ταῦτα beziehungslos sei. Dies ist indessen keineswegs der Fall und zwar schon bei Matthaeus nicht. Der ganze Abschnitt Matth. 11, 2—30 ist eine planvolle Komposition. Alle einzelnen Stücke, die dazu gehören, sind in bestimmter Absicht hier zusammengestellt. Auf dem Hintergrund oder Untergrund von 11, 2—24 erhebt sich die Aussprache Jesu in 11, 22—30, sie wächst gleichsam daraus hervor. Das in 11, 2—24 Erzählte ist die Voraussetzung, der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Aussprache in 11, 25—30. Es wird in dieser gleichsam das Fazit gezogen aus dem Vorhergehenden. Auf diesen Zusammenhang weist sowohl das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ als das ἀποκριθεὶς in V. 25. Denn was Jesus da sagt, ist nicht die Antwort auf eine konkrete Frage, die an ihn gerichtet worden ist, sondern die Antwort auf die Situation und die Tatsache, die im Vorhergehenden beschrieben und ins Licht gestellt ist.

In den drei Stücken, aus denen der Abschnitt Matth. 11, 2—24 besteht, handelt es sich gleicherweise um die Verkennung der Bedeutung der Person und des Werkes Jesu. Johannes der Täufer zweifelt an Jesus und wird darum nicht allein gewarnt (V. 6), sondern selbst für kleiner erklärt als jedes noch so geringe Mitglied des Gottesreiches (22, 11b). Die große Masse des Volks übt an Jesus eine ebenso törichte Kritik als vorher an Johannes dem Täufer und wird darum mit launischen Kindern verglichen, denen es niemand recht machen kann (11, 16—19). Und auf die galiläischen Orte Chorazin, Bethsaida, Kapernaum

haben selbst die größten Wundertaten Jesu keinen Eindruck machen können. Sie sind demgegenüber in gleichgiltiger, selbstzufriedener Verstockung geblieben und werden darum mit dem göttlichen Gericht bedroht (11, 20—24). Auf die Bedeutung der Person und des Werkes Christi, um die es sich 11, 2—24 handelt, nimmt das ταῦτα in V. 25 Bezug. Während sie nach jenen Versen von Johannes dem Täufer, vom Volk im Großen und Ganzen und von den galiläischen Städten im besonderen verkannt wird, hat Gott sie nach 11, 25 den Unmündigen oder Einfältigen geoffenbart. Von der Bedeutung der Person Christi im positiven Sinn handelt denn auch das Logion in Matth. 11, 25—30.

Freilich wird aus Matthaeus nicht recht deutlich, warum Jesus in seiner Erklärung in V. 25 einen Unterschied macht zwischen den Weisen und Verständigen, vor denen Gott die Erkenntnis seiner (Jesu) Person verborgen, und den Unmündigen oder Einfältigen, denen er sie geoffenbart habe. Aber vielleicht wird die Sache deutlicher, wenn wir Lukas ins Auge fassen.

Bei Lukas finden wir die Parallelen zu Matth. 11, 2—19 in 7, 18—35 (vgl. auch Luk. 16, 16). Die Parallelen zu Matth. 11, 20—24 und 11, 25—30 bringt Lukas in der Rede, die Jesus bei der Aussendung der 70 Jünger gehalten haben soll, Luk. 10, 12—15 bzw. 16 und nach der Rückkehr der 70 Jünger Luk. 10, 21—22 bzw. 24. Allein es kann kaum bezweifelt werden, daß Lukas in seiner Quelle die soeben genannten Stücke in demselben Zusammenhang gefunden haben muß, in dem sie bei Matthaeus stehen. Matthaeus bringt in der Rede, die Jesus bei der Aussendung der zwölf Jünger gehalten hat, speziell in 10, 15 das

Wort: «Wahrlich, ich sage euch, es wird dem Lande Sodom und Gomorra erträglicher gehen am Tage des Gerichts als dieser Stadt», d. h. der Stadt, die Jesu Jünger nicht aufnimmt. Dieses Wort hat ohne Zweifel schon in der Quelle des Matthaeus innerhalb der Aussendungsrede Jesu gestanden. Aber die Quelle des Matthaeus hat nach dem Vorbild dieses Wortes Jesus auch in der Wehklage über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum über diese Städte solche Worte reden lassen. Denn die parallelen Worte in Matth. 11, 22 und 11, 24: «Doch ich sage euch, es wird Tyrus und Sidon erträglicher gehen am Tag des Gerichts als euch» und «Doch ich sage euch, es wird dem Land Sodom erträglicher gehen am Gerichtstag als dir», machen den Eindruck einer literarischen Mache auf Grund jenes zur Aussendungsrede gehörigen Wortes Jesu und gehören nicht zum Grundbestand der Wehklage Jesu über die galiläischen Städte. Daß in der Wehklage Jesu ursprünglich schon von Sodom die Rede war (Matth. 11, 23), gab den Anlaß zur Einfügung jener Worte. Aber es ist bezeichnend, daß Gomorra, das in jenem Wort der Aussendungsrede neben Sodom genannt ist, in dem parallelen Wort der Wehklage Jesu ausgelassen ist. Es war eben vorher (Matth. 11, 23) nur von Sodom die Rede.

Lukas hat das Wort, daß es dem Land Sodom und Gomorra erträglicher gehen werde im Gericht, auch in der Aussendungsrede Jesu gefunden. Er bringt es in der Rede, die Jesus bei der Aussendung der 70 Jünger gehalten haben soll. Aber weil er nun ein solches Wort auch in der Wehklage Jesu über die galiläischen Städte fand, nimmt er den ganzen Wehe- ruf in jene Aussendungsrede auf, obgleich er da gar



nicht paßt, und obgleich durch den Anschluß des Weherufs über die galiläischen Städte an den Hinweis auf das Ergehen des Landes von Sodom und Gomorra im Gericht, der Parallelismus, der bei Matthaeus zwischen 11, 22 und 11, 24 besteht, verloren geht.

Hieraus ergibt sich deutlich, daß der Weheruf über die galiläischen Städte in Luk. 10 keineswegs seine ursprüngliche Stelle hat. Mit dem Weheruf über die galiläischen Städte wird Lukas aber auch die bei Matthaeus unmittelbar damit verbundene Aussprache Jesu über seine Person in den Zusammenhang mit der Aussendung bzw. der Rückkehr der 70 Jünger in Kapitel 10 aufgenommen haben. Diese Aussprache paßt hier auch nicht, da sie sich aus diesem Zusammenhang nur schwer und unbefriedigend erklären läßt.

Wir vermuten darum, daß Lukas in seiner Quelle den Weheruf Jesu über die galiläischen Städte und die Aussprache über seine Person an derselben Stelle oder in demselben Zusammenhang gefunden hat, in dem sie bei Matthaeus stehen, und eine nähere Untersuchung kann diese Annahme nur bestätigen. Wir bringen also den Weheruf über die galiläischen Städte in Luk. 10, 13—15 bzw. 16 (vgl. V. 12) sowie die Aussprache Jesu über die Bedeutung seiner Person Luk. 10, 21—22 bzw. 24 in unmittelbaren Zusammenhang mit Luk. 7, 18—35. Das *ταῦτα* (Luk. 10, 21) bekommt dann bei Lukas dieselbe Beziehung und denselben Sinn wie bei Matthaeus. Aber es ist mehr. Aus dem Zusammenhang bei Lukas wird nun auch vollkommen deutlich, warum Jesus im Anfang seiner Aussprache Matth. 11, 25 = Luk. 10, 21 erklärt, daß Gott die Erkenntnis seiner Person vor den Weisen und Verständigen verborgen, und den Unmündigen

oder Einfältigen geoffenbart habe. Denn eine solche Unterscheidung ergibt sich gerade aus der vorhergehenden Erzählung in Luk. 7, 18—35.

Da wird schon in 7, 29. 30 unterschieden zwischen dem Volk und den Zöllnern einerseits, die Gott die Ehre gaben und sich von Johannes taufen ließen, und den Pharisäern und Gesetzesleuten andererseits, die Gottes Willen verwarfen und sich nicht taufen ließen. Und da wird ebenso in Parallele mit jenen Versen am Schluß der Worte Jesu über die törichte Kritik der Menschen an Johannes und an ihm selbst in 7, 35 gesagt: «und doch ward die Weisheit Gottes (die sich in Jesus manifestierte) anerkannt von allen ihren Kindern».

Matthaeus hat die Worte, die wir Luk. 7, 29. 30 finden, nicht. Er hat an ihrer Stelle, d. h. in Matth. 11, 12. 13, das Wort, aus Luk. 16, 16 (= Justinus, Dial. c. Tryph. c. 51, p. 271 B.) eingefügt und zwar wegen des Anschlusses an Matth. 11, 12 b in umgekehrter Ordnung<sup>1</sup>. Er zeigt dabei einen ganz richtigen historischen Blick. Denn jenes Wort Jesu in Luk. 16. 16 (= Justinus, D. c. T. 51 = Matth. 11, 13. 14) wird in der Tat ursprünglich zur Rede Jesu über Johannes den Täufer gehört haben. Aber die Quelle von Matthaeus und Lukas hatte Matth. 11, 12 b = Luk. 7, 28 b in den Zusammenhang eingeschoben<sup>2</sup>, um die

---

<sup>1</sup> Justin hat das Wort in derselben Ordnung wie Lukas, aber in einem mehr mit Matthaeus übereinstimmenden Text. Lukas hat in 16, 16 den Text etwas vereinfacht.

<sup>2</sup> Daß Matth. 11, 11 b = Luk. 7, 28 b eine Interpolation ist, habe ich zuerst gezeigt in Theol. Tydschrift 1899, S. 132 ff., später noch einmal in «Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4e Reeks. Deel, IX, S. 407 f. 1909.

Rede Jesu über den Täufer dem späteren christlichen Bewußtsein entsprechend zu korrigieren. Sie konnte dann dahinter die Worte Luk. 16, 16 (= Justinus, D. c. T. c. 51 = Matth. 11, 13. 14) nicht mehr gebrauchen, sondern verwertete sie an anderer Stelle (Luk. 16, 16), während sie dieselben in der Rede Jesu über den Täufer durch die Worte Luk. 7, 29. 30 ersetzte, denen Matth. 21, 25. 26, 32 zugrunde liegt. Matthaeus wird also diese Worte Luk. 7, 29. 30 in der ihm mit Lukas gemeinsamen Quelle auch gefunden haben, wenn er sie auch wegen des angegebenen Verfahrens ausläßt.

Jenes andere mit Luk. 7, 29. 30 parallele Wort in Luk. 7, 35 hat dagegen auch Matthaeus noch bewahrt, nur daß er die Weisheit Gottes nicht gerechtfertigt, bezw. anerkannt werden läßt von ihren «Kindern», sondern durch ihre «Werke». Aber hier hat sich Matthaeus ohne Zweifel eine Korrektur erlaubt. Die «Kinder» bei Lukas werden ursprünglich sein. Das beweist der Parallelismus von Luk. 7, 35 (= Matth. 11, 19b) mit Luk. 7, 29. 30. Das beweist ebenso das ἀπό, das Matthaeus wie Lukas hat, und das nur recht zu τέκνων paßt. Und für diese Lesart spricht auch Prov. 8, 32, wo von Kindern bezw. Söhnen der Weisheit, d. h. von Menschen, die sie annehmen und sich von ihr leiten lassen, die Rede ist. In seiner Vorliebe für die ἔργα als Beweis der Messianität von Jesus (vgl. 11, 2) hat Matthaeus aus τέκνων ἔργων gemacht.

Wenn nun in der Quelle von Matthaeus und Lukas der Aussprache Jesu in Matth. 11, 25 ff. = Luk. 10, 21 ff. eine Darlegung vorherging, wie wir sie Luk. 7, 18—35 (+ Matth. 11, 22—24 = Luk. 10, 13 ff.) finden, so fällt damit auf jene Aussprache Jesu

selbst das richtige Licht, ja sie wird nun erst recht begreiflich. Sind nach Luk. 7, 29, 30. 35 diejenigen, die die göttliche Weisheit, wie sie sich in Johannes und Jesus manifestiert hat, anerkannt haben, im Gegensatz zu den Pharisäern und Gesetzesgelehrten, Leute aus dem Volk und Zöllner, so erklärt sich, daß nun Jesus in Matth. 11, 25f. = Luk. 10, 21 es als einen wunderbaren Ratschluß Gottes preist, daß er die Bedeutung seiner (Jesu) Person vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen oder Einfältigen geoffenbart hat; ja es erklärt sich dann überhaupt auch, daß nun Jesus als Repräsentant der Weisheit Gottes auftritt mit Worten, die einem alttestamentlichen Weisheitsbuch entlehnt sind.

Sehen wir die Aussprache Jesu in Matth. 11, 25 bis 30 = Luk. 10, 21—22 resp. 24 näher an, so zerfällt sie, wenigstens bei Matthaeus, in diese drei Teile:

1. Lobpreis Gottes, 11, 25. 26;
2. Auseinandersetzung des Verhältnisses von Vater und Sohn, 11, 27;
3. Einladung an die Mühseligen und Beladenen, 11, 28—30.

Es ist indessen leicht zu sehen, daß das mittlere Stück, d. h. Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22<sup>1</sup>, kein ursprünglicher Bestandteil jener Aussprache Jesu sein kann. In Matth. 11, 25. 26 ist es Gott, der die Bedeutung Jesu den Unmündigen offenbart, in V. 27 dagegen ist es umgekehrt der Sohn, der die Erkennt-

---

<sup>1</sup> Lukas weicht in diesem Vers nur formell etwas von Matthaeus ab. Statt des Compositums ἐπιγινώσκει hat Lukas das Simplex γινώσκει und die Akkusative τὸν υἱόν und τὸν πατέρα umschreibt er durch τίς ἐστιν ὁ υἱός resp. ὁ πατήρ.

nis des Vaters offenbart. Wäre V. 27 zusammen mit V. 25 und 26 ursprünglich von einer Hand und aus einem Guß, so müßte V. 27 eigentlich lauten: «Alles ist mir übergeben von meinem Vater und niemand kennt den Vater als der Sohn und niemand kennt den Sohn als der Vater und wem es der Vater offenbaren will». Eine mit Marcion und Justin anhebende Textüberlieferung hat allerdings die beiden Teile, aus denen V. 27 besteht, gegenüber der Anordnung derselben im vulgären Text umgestellt und in der Ordnung gebracht, in der wir soeben die Worte mitgeteilt haben<sup>1</sup>. Anlaß dazu gab wohl nicht so sehr die Ansicht, daß die Erkenntnis des Vaters derjenigen des Sohns vorangestellt werden müsse, als vielmehr die Einsicht, daß es sich nach V. 25 um die Erkenntnis des Sohnes und die Offenbarung derselben handle. Doch hat auch diese Textüberlieferung es unterlassen, im Interesse des Ausgleichs von V. 27 mit V. 25 den letzten Schritt zu tun, und in V. 27 den Vater statt des Sohns als das offenbarende Subjekt zu nennen<sup>2</sup>.

Es besteht also zwischen Matth. 11, 25. 26 und Matth. 11, 27 ein Gegensatz sowohl hinsichtlich des Objekts als hinsichtlich des Subjekts der Offenbarung und dies beweist deutlich, daß V. 27 ursprünglich nicht mit V. 25 und 26 zusammengehört. Lassen wir nun V. 27 aus, so ergibt sich zwischen V. 25. 26 einerseits und V. 28—30 andererseits ein ausgezeichneter

---

<sup>1</sup> καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ (οὐδὲ) τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἷς (ᾧ) ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ oder βούληται ἀποκαλύψαι.

<sup>2</sup> Auch die Veränderung des ἐπὶ γινώσκει in ἔγνω erklärt sich aus Rücksichtnahme auf ἔχρυψας und ἀπεκάλυψας in V. 25, sowie auf παρεδόθη in V. 27.



Zusammenhang, während ein solcher zwischen V. 27 und V. 28—30 nicht ebenso besteht. Weil Gott nach seinem wunderbaren Ratschluß die Bedeutung der Person Jesu den Unmündigen oder Einfältigen im Unterschied von den Weisen und Verständigen offenbart hat, werden die Einfältigen oder Unmündigen, die identisch sind mit den Mühseligen und Beladenen, von Jesus eingeladen, zu ihm zu kommen und bei ihm Erquickung und Ruhe zu finden für ihre Seelen. Lukas hat die auf Matth. 11, 27 folgenden Verse Matth. 11, 28—30 nicht, sondern bringt an ihrer Stelle in 10, 23. 24 die Worte: «Und er wandte sich zu den Jüngern besonders und sagte: selig sind die Augen, die da sehen, was ihr sehet. Denn ich sage euch: viele Propheten und Könige begehrt zu sehen, was ihr sehet und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört.» Warum Lukas die Verse Matth. 11, 28—30 wegließ und sie durch die Verse Luk. 10, 23. 24 ersetzte, vermag Norden nicht zu erklären<sup>1</sup>, und doch liegt die Erklärung vor der Hand. Hinter der Eröffnung Jesu in Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 schienen unserem dritten Evangelisten die Verse Matth. 11, 28—30 mit ihrer Einladung an die Mühseligen und Beladenen wenig zu passen. Nach einer Mitteilung von solcher Wichtigkeit, welche die Stellung Jesu als des mit Gott in Wesensgemeinschaft stehenden Sohnes in so außerordentlichem Lichte erscheinen ließ, schienen ihm nur Worte Jesu zu passen, in denen auf die ganz eminente Bedeutung der soeben gemachten Enthüllung über Jesu Person noch extra hingewiesen wurde. Dies ge-

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 301.

schiebt bei Lukas durch die Verse 10, 23. 24, die er darum an die Stelle der Verse Matth. 11, 28—30 gesetzt hat. Dieses Verfahren des Lukas aber kann nur wieder zur Bestätigung unserer Ansicht dienen, daß der Vers Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 den Zusammenhang zwischen Matth. 11, 25—26 und Matth. 11, 28—30 stört und den zuletzt genannten Versen ihren richtigen Anschluß nimmt. Auch der lehrhafte, dogmatisierende Ton jenes Verses scheint nicht in Uebereinstimmung zu sein mit dem hochgestimmten, hymnusartigen Erguß in Matth. 11, 25. 26. 28—30<sup>1</sup>.

Aber es gibt noch einen ganz andern Beweis dafür, daß Matth. 11, 27 in der Mitte zwischen Matth. 11, 25. 26 und 11, 28—30 nicht ursprünglich ist. Der Beweis liegt in dem Verhältnis dieser Verse zu Jesus Sirach. Auf dieses Verhältnis hat in erster Linie D. Fr. Strauß gewiesen<sup>2</sup>. Für Norden ergibt sich aus einer Vergleichung unseres Logions mit Sirach, speziell mit Sir. 51 als wichtigstes Resultat dies, daß wir hier und dort ganz dasselbe Kompositionsschema finden. Der Lobpreis Gottes in Sir. 51, 1—12 entspreche dem Lobpreis Gottes in Matth. 11, 25. 26, das Suchen und Finden der Weisheit in Sir. 51, 13—28 entspreche der Uebergabe von allem, auch der *γνώσις* vom Vater an den Sohn in Matth. 11, 27, und der Appell an die Unweisen in Sir. 51, 23—30 entspreche der Einladung an die Mühseligen und Beladenen in Matth. 11, 28—30. Allein hier begeht Norden einen grundlegenden, für seine weiteren Ausführungen verhängnisvollen Irrtum.

---

<sup>1</sup> Diesen Unterschied im Stil von Matth. 11, 27 gegenüber dem Vorhergehenden erkennen auch Joh. Weiß (Die Schriften des N. T's., I<sup>2</sup>, 1907, S. 321) und Bousset (a. a. O., S. 60) an.

<sup>2</sup> Ztsch. f. w. Theol. VI, 1863, S. 92.

Das von Sirach in c. 51 angebotene Schema ist nicht dreigliedrig, sondern bloß zweigliedrig. Sir. 51 enthält nur Parallelen zu Matth. 11, 25. 26 und 11, 28—30, nicht aber zu 11, 27. Denn was Sirach in 51, 13—22 sagt, daß Gott ihm schon in seiner Jugend, als νεώτερος, also als νήπιος, Weisheit geschenkt habe, ist nicht eine Parallele zu Matth. 11, 27, sondern ist noch ein Teil der Parallele zu Matth. 11, 25: καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Für mich verlieren damit von vornherein die Bemühungen Nordens, um ein dreigliedriges, aus Dankgebet, Offenbarung oder Empfang der Gnosis und Appell oder Ermahnung bestehendes literarisches Grundschema, das allgemein gang und gäbe war, und von dem schon Sirach wie unser Logion abhängig gewesen sei, nachzuweisen, ihren Wert. Auch hat Norden sicher Unrecht, wenn er seiner Lieblingsidee wegen die direkte Abhängigkeit unseres Logions von Sirach leugnet. Die Gründe, die er dafür geltend macht, können nicht überzeugen. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum der Verfasser unseres Logions, d. h. speziell der Verse Matth. 11, 25. 26 und 11, 28—30, nicht neben Sir. 51 auch von Sir. 6 und Jer. 6, 16 (hebr.) Gebrauch gemacht haben sollte. Eine Gegenüberstellung der in Betracht kommenden Parallelen sagt mehr als viele Worte.

Matth. 11, 25: ἐξομολογούμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι . . ταῦτα . . . ἀπεκάλυψας . . νηπίοις.

Sir. 51, 1: ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ, . . ἐξομολογούμαι τῷ ὀνόματί σου.

Sir. 51, 12: διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαι καὶ αἰνέσω σοι, καὶ εὐλογήσω τῷ ὀνόματι κυρίου.

Sir. 51, 13. 15. 17: ἔτι ὦν νεώτερος . . ἐζήτησα σοφίαν

Matth. 11, 28; δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς.

Matth. 11, 29: ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς . . . καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Matth. 11, 29: καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραὺς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

. . . ἐκ νεότητός μου ἔχνευον αὐτήν . . . τῷ διδόντι μοι σοφίαν δώσω δοῦξάν.

Sir. 51, 23. 24. 27: ἐγγίσατε πρὸς μέ, ἀπαιδευτοὶ, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας. τί ἐτι . . . αἱ ψυχαὶ ὑμῶν διψῶσιν σφοδρᾶ. . . ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὖρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.

Sir. 24, 19: προσέλθετε πρὸς μέ, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου, καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε.

Sir. 51, 26: τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν, καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν. ἐγγὺς ἐστὶν εὐρεῖν αὐτήν.

Sir. 6, 24. 25. 28: καὶ εἰσένεγκον . . . εἰς τὸν κλοιὸν αὐτῆς τὸν τράχηλόν σου ὑπόθετες τὸν ὤμόν σου καὶ βάσταξον αὐτήν, . . . ἐπ' ἐσχάτων γὰρ εὐρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς.

Jer. 6, 16 (hebr.): καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν (LXX: ἀγνισμὸν) ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Sir. 6, 23: ἄκουσον, τέκνον, καὶ δεῖξαι γνώμην μου, καὶ μὴ ἀπαναίνοῦ τὴν συμβουλίαν μου.

Sir 24, 20: τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ μέλι γλυκύ, καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηροῦ.

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, S. 475.

Matth 11, 30: ὁ γὰρ ζυγὸς μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἑλαφρόν ἐστιν.

Sir. 51, 27: ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα.

Sir. 6, 29. 30: καὶ ἔσονται σοι αἱ πέδαι εἰς σκέπην ἰσχύος, καὶ οἱ κλοιοὶ αὐτῆς εἰς στολὴν δόξης. κόσμος γὰρ χρύσεός ἐστιν ὁ ζυγὸς αὐτῆς<sup>1</sup> καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς κλῶσμα ὑακίνθινον.

Daß Jesus in Matth. 11, 25. 26. 28—30 mit Gedanken und zu einem guten Teil auch mit Worten redet, die in Sirach und zwar speziell und in erster Linie in Sir. 51 ihren Ursprung haben, kann nicht bezweifelt werden. Und da nun Sirach nur zu den genannten Versen des Matthaeus nicht aber zu Matth. 11, 27 solche in die Augen springende Parallelen liefert und zumal in der Grundstelle Sir. 51 derselbe Zusammenhang vorliegt wie in den Versen Matth. 11, 25. 26. 28—30, so ist dies ein neuer, schlagender Beweis dafür, daß Matth. 11, 27 nicht zum Grundbestand von Matth. 11, 25—30 gehört.

Die Frage ist nun, wie wir über den Ursprung unseres Logions und zwar in erster Linie über die Verse Matth. 11, 25. 26. 28—30 zu denken haben. Die Beantwortung dieser Frage hängt wesentlich ab von dem Urteil über die Verse Luk. 7, 29. 30 und Luk. 7, 35 (Matth. 11, 19 b). Diese Verse bilden die Vorbereitung zu unserem Logion. An ihnen hat es seinen Ausgangs- und Anknüpfungspunkt. Aber was in diesen Versen steht, sind ohne Zweifel keine echten Worte Jesu. Die Worte in Luk. 7, 29. 30, die zur

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, S. 278.



Rede Jesu über den Täufer Johannes gehören, sind ein kümmerlicher, abgeschwächter, in trockenem historischem Stil gehaltener, auf Grund von Matth. 21, 25. 26. 32 entworfenen Ersatz für die Worte in Luk. 16, 16 (= Justin, D. c. T. c. 51), die ursprünglich hinter Luk. 7, 28 a (= Matth. 11, 11 a) standen, aber nach Einfügung von Luk. 7, 28 b (= Matth. 11, 11 b) hier nicht mehr zu passen schienen und darum in der Quelle des Lukas (und Matthaeus) von da weggenommen und in Luk. 16, 16 verwertet wurden. Damit ist aber der mit dem Einschub in Luk. 7, 29. 30 korrespondierende Vers Luk. 7, 35 (= Matth. 11, 19 b)<sup>1</sup> auch schon verurteilt und tatsächlich erscheint er auch als ein wenig passender, nachhinkender Anhang zu den in sich abgeschlossenen Worten Jesu in Luk. 7, 33. 34 (= Matth. 11, 18. 19 a).

Mit den Versen Luk. 7, 29. 30 und 7, 35 (= Matth. 11, 19 b) verliert unser Logion seine Basis und seinen Halt. Sind die genannten Verse unecht, so ist unser Logion, das von ihnen ausgeht und an sie anknüpft, ebenfalls unecht. Das Logion stammt von derselben Hand wie jene Verse, es geht wie sie auf die Rechnung der Quelle des Lukas und Matthaeus.

Der Verfasser dieser Quelle geht von der Tatsache aus, daß wie gegenüber Johannes und seiner Taufe die Pharisäer und Gesetzesgelehrten sich ablehnend und kritisch verhielten und nur das niedere Volk und die Zöllner Gott die Ehre gaben, so auch bei Jesus dasselbe der Fall war, indem die Weisheit Gottes, die sich in seiner Sendung und seinem Auf-

---

<sup>1</sup> Vgl. besonders auch das ἐδὶχαίωσαν in Luk. 7, 29 und das ἐδὶχαίωθη in Luk. 7, 35 und Matth. 11, 19 b.

treten manifestierte, nur von den Kindern der Weisheit anerkannt wurde. Diese auffallende Tatsache läßt nun der Verfasser in Anlehnung an das 51. Kapitel des Weisheitsbuches von Jesus Sirach Jesus preisen als wunderbaren Ratschluß Gottes, der jene Erkenntnis vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen oder Einfältigen geoffenbart habe. Und im Zusammenhang hiermit muß dann Jesus als der persönliche Repräsentant der Weisheit Gottes, als der er schon Luk. 7, 35 = Matth. 11, 19b erscheint, wiederum im Anschluß an Sir. 51 die Mühseligen und Beladenen, die identisch sind mit den Unmündigen oder Einfältigen in V. 25, einladen, zu ihm zu kommen, um bei ihm Ruhe zu finden für ihre Seelen.

Ist nun auch die Aussprache Jesu, wiesie, bestehend aus Matth. 11, 25. 26. 28—30, ursprünglich in der Quelle von Matthaeus und Lukas stand, bereits von einem theologischen, spekulativen Gedanken getragen, der Auffassung Jesu nämlich als der personifizierten Weisheit Gottes, so hat sie in dieser Gestalt doch noch keinen eigentlichen doktrinären, dogmatischen Charakter. Einen solchen hat sie erst bekommen durch den Einschub von Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22, der schon in der Quelle von Matthaeus und Lukas gemacht worden ist. Dieser Einschub knüpft an das ἀπεκάλυψας in V. 25 an. Aber statt daß nun erklärt würde, warum die Erkenntnis dessen, was Jesus ist und bringt, von Gott den Menschen geoffenbart werden muß, erklärt jener Einschub, warum Jesus und nur er den Vater offenbaren kann. Er kann es nach dem Grundsatz, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann, weil der Vater ihm als dem Sohn alles, d. h. alles was er selbst an göttlichem Wesen und Leben, Wissen

und Macht besitzt, mitgeteilt hat, so daß, da der Sohn kraft jener Mitteilung gleichen göttlichen Wesens wie der Vater ist, nur der Vater den Sohn und der Sohn den Vater kennt und diese Kenntnis für die Menschen abhängt von der Offenbarung durch den Sohn<sup>1</sup>.

Was hier über das Verhältnis des Sohns zum Vater gesagt wird, beruht in letzter Linie auf der Vorstellung, die schon das ursprüngliche Logion (Matth. 11, 25. 26. 28—30) von Jesus als der personifizierten Weisheit Gottes enthält. In der jüdischen Weisheitsliteratur wird die Weisheit in einem solchen Verhältnis zu Gott gedacht. Besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht das Gebet Salomos in Sap. 9. Da wird die Weisheit vorgestellt als die Throngenossin Gottes und wird von ihr gesagt, daß sie die Werke Gottes kennt und gegenwärtig war bei Gottes Welterschöpfung, daß sie weiß, was vor Gottes Augen wohlgefällig ist, ja daß sie alles weiß, und versteht. Ebenso heißt es Sap. 8, 3. 4 von der Weisheit, daß sie in

---

<sup>1</sup> πάντα in Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 ist absolut gebraucht und muß auch absolut verstanden werden. Es ist grundfalsch, es auf das Wissen zu beschränken und παρεδόθη = «überliefert» aufzulassen. Das führt nur zu verkehrten Folgerungen, sei zu der Annahme Wellhausens, daß die Worte: «und niemand kennt den Sohn als nur der Vater» eine alte Interpolation seien (Ev. Matth., 1904, S. 57 f.), sei zu der Annahme Nordens (S. 286 f.), daß von den vier Gliedern von Matth. 11, 27 das zweite und dritte nicht parataktisch, sondern hypotaktisch zu verstehen seien, indem das zweite dem dritten untergeordnet sei als seine Voraussetzung. Davon kann keine Rede sein. Vielmehr weil das im ersten Glied Gesagte Tatsache ist, gilt das im zweiten und dritten Glied Gesagte gleicherweise und daraus folgt, was im vierten Gliede ausgedrückt ist. Das Verhältnis des zweiten und dritten Glieds ist parataktisch und die weiteren Belege, die Norden für seine hypotaktische Auffassung beizubringen sucht, beweisen, wie jedermann sehen kann, nichts.

Lebensgemeinschaft mit Gott steht (συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα) und eingeweiht ist in Gottes Wissen (μύστις . . . τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης), während die sterblichen Menschen nach Sap. 9 Gottes Willen und Ratschluß nicht zu erkennen und zu durchgründen vermögen, wenn ihnen nicht Weisheit geschenkt und Gottes Geist aus der Höhe gesandt wird.

Mit Zuversicht möchte ich behaupten, daß diese Vorstellungen von dem Verhältnis der Weisheit zu Gott und von der Unfähigkeit der Menschen, ohne Hilfe von Oben Gottes Willen zu erkennen, dem Wort Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 zu Grunde liegen. Daß die Weisheit den Thron und überhaupt das Leben mit Gott teilt und alles weiß und versteht, ist die Grundlage zu dem Anfang von Matth. 11, 27 (Luk. 10, 22): «alles ist mir übergeben von meinem Vater.» Und auf Sap. 9, 13: «Denn welcher Mensch vermag Gottes Willen zu erkennen» (γνώσεται) oder Sap. 9, 17: «Wer hat deinen (Gottes) Ratschluß erkannt (ἔγνω)?» beruhen die weiteren Worte: «Niemand kennt den Sohn» und «niemand kennt den Vater». Daß dagegen nur der Vater den Sohn und der Sohn den Vater kennt, erklärt sich eben daraus, daß nach Sap. 8, 3. 4 und Sap. 9, 9. 11 Gott und die Weisheit in Lebensgemeinschaft stehen und die Weisheit eingeweiht ist in Gottes Wissen. Endlich aber hat der Schlußgedanke von Matth. 11, 27, daß die Gotteserkenntnis unter den Menschen abhängt von der Offenbarung des Sohns, seine Parallele darin, daß es auch am Schluß von Sap. 9 heißt, daß Gotteserkenntnis den Menschen nur mit Hilfe der Weisheit oder des hl. Geistes aus der Höhe möglich sei. Der einzige Unterschied ist der, daß in Sap. 8 und 9 vom Verhältnis der Weisheit bzw. des hl. Geistes zu Gott

die Rede ist, in Matth. 11, 27 dagegen vom Verhältnis des Sohns zum Vater. Aber daß in einem christlichen Text, das von der Weisheit Gesagte auf den Sohn übertragen ist, kann niemand verwundern.

Die Entstehung unseres Logions, und zwar die allmähliche Entstehung desselben, meine ich auf diese Weise hinreichend erklärt zu haben. Doch wäre es ja an sich möglich, daß darauf noch andere Faktoren von Einfluß gewesen wären. Norden<sup>1</sup>, der das ganze Logion Matth. 11, 25—30 als ursprüngliche Einheit auffaßt, bringt es in Zusammenhang mit der orientalisch-hellenischen, also hellenistischen Propagandarede der Propheten und Missionare im Dienste der *γνώσις θεοῦ*, und zwar speziell mit dem ersten Traktat des corpus hermeticum. Nach dem Lehrvortrag des Hermes an den *άνθρωπος*, das Geschöpf Gottes, das dieser lieb gewann als seinen Sohn, hält der neue Adept in Erfüllung seiner Aufgabe, den Menschen, speziell den würdigen, die Schönheit der Frömmigkeit und der Erkenntnis zu verkündigen, seine mit verschiedenem Erfolg aufgenommene Missionspredigt und erhebt dann ein Dankgebet zu Gott, das also lautet: «Heilig ist Gott, der sich erkennen lassen will und der erkannt wird von den Seinen . . . Nimm entgegen reine Vernunftopfer<sup>2</sup> einer Seele und eines Herzens, das sich zu dir emporgestreckt hat, Unaussprechlicher, Unnennbarer, mit Schweigen Angerufener. Meinem Gebete, nicht verlustig zu gehen, der unserem Wesen gemäßen Erkenntnis, neige Gewährung und gib mir die Kraft, und erfülle mich mit dieser Gnade, auf daß ich erleuchte

<sup>1</sup> A. a. O., S. 110 ff., 292 ff.

<sup>2</sup> *λογικάς θυσίας*, vgl. Röm. 12, 1.



meine in Unkenntnis ihrer Abstammung befindlichen Brüder, deine Söhne. Deshalb glaube ich und lege Zeugnis ab: in Leben und Licht gehe ich ein. Gepriesen bist du, Vater; dein Mensch will sich dir heiligen, so wie du ihm übergabst alle Machtvollkommenheit.»

Daß nach diesem hermetischen Traktat der πατήρ dem ἄνθρωπος, seinem Sohne, die γνῶσις seiner selbst übermittelt hat mit dem Befehl, sie an die Würdigen weiterzugeben, und daß nach Vollzug dieses Befehls der Sohn ein Dankgebet an den Vater richtet, erinnert nach Norden unmittelbar an unser Logion. Die UeberEinstimmung erstreckte sich hier nicht bloß auf den Gedanken, sondern auch auf seine Einkleidung in ein Gebet, ja stellenweise bis auf die Worte. Es läßt sich ja der gegen den Schluß des Gebets vorkommende Lobpreis: «Gepriesen bist du, Vater!» (εὐλόγητος εἶ πάτερ) mit dem «Ich preise dich, Vater» (ἐξομολογοῦμαι σοι πάτερ) in Matth. 11, 25 vergleichen und die letzten Worte des Dankgebets: «wie du ihm übergabst alle Macht (καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν) mit dem Anfang von Matth. 11, 27: «alles ward mir übergeben von meinem Vater» (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου). Ebenso erinnern die ersten Worte des Dankgebets: «Heilig ist Gott, der sich erkennen lassen will und der erkannt wird von den Seinen (ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις) an den weiteren Inhalt von Matth. 11, 27, speziell an καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι, wobei noch in Betracht zu ziehen ist, daß in dem hermetischen Gebet der Prophet die Möglichkeit, solche γνῶσις zu vermitteln, auf die Gotteskindschaft seiner selbst und seiner Mitmenschen gründet<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. a. O., S. 110 f. und 292 f.

Wir befinden uns hier allerdings in verwandter religiöser Atmosphäre und Stimmung und die Vergleichung hat auch etwas Bestechendes. Gerne wäre ich bereit, Norden zu folgen, wenn sich mir bei einer näheren Betrachtung nicht so viele Bedenken in den Weg stellten. Der Anfang des Gebets in Matth. 11, 25 hat zweifellos seine Grundlage in dem Gebet von Jesus Sirach (c. 51). Daß auch in dem hermetischen Gebet schließlich ein Lobpreis Gottes, des Vaters der Menschen, vorkommt, hat an sich nichts Verwunderliches und man braucht ihn nicht zur Erklärung von Matth. 11, 25 heranzuziehen, da er weder dem Wortlaut noch der Stellung nach mit Sir. 51 konkurrieren kann. Uebrigens ist zu beachten, daß in Matth. 11, 25 Jesus Gott preist, daß er die Erkenntnis Jesu im Unterschied von den Weisen und Verständigen den Einfältigen offenbart hat — wozu Sirach einen Anknüpfungspunkt bietet — während in dem hermetischen Gebet vom Beter Gott gedankt wird, daß er ihm und seinen Brüdern Erkenntnis geschenkt hat. Endlich erklärt sich nur aus Sirach das in Matth. 11, 28—30 Gesagte, und hat der hermetische Traktat dazu überhaupt keine Parallele.

Was sodann speziell Matth. 11, 27 betrifft, so ist mir auch dabei nicht zweifelhaft, daß die eigentliche Grundlage dafür in dem Gebet Salomos in Sap. 9 bzw. auch in Sap. 8, 3. 4 zu suchen ist. Nur von dem da beschriebenen Verhältnis zwischen Gott und der Weisheit aus erklärt sich, daß in Matth. 11, 27 die Erkenntnis des Sohns und die des Vaters ausschließlich dem Vater und dem Sohn vorbehalten wird, während sie für die Menschen von der Offenbarung des Sohns abhängig ist. Nach dem hermetischen Dankgebet dagegen schenkt Gott seine Erkenntnis den Menschen

als seinen Söhnen überhaupt, wenn auch in erster Linie seinem Propheten, der sie den anderen vermittelt. Allerdings haben die Worte «wie du ihm übergabst alle Macht» (καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, cf. vorher πάντα παραλαβὼν) im Vergleich mit «alles ist mir übergeben von meinem Vater» (πάντα παρεδόθη μοι ἀπὸ τοῦ πατρὸς μου) in Matth. 11, 27 etwas frappantes, umsomehr als Matthaeus in dem bekannten Vers 28, 18 Jesus auch sagen läßt: «Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden» (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς). Allein was im Anfang von Matth. 11, 27 und in Matth. 28, 18 gesagt wird, geht doch weit über das hinaus, was in dem hermetischen Dankgebet mit den daraus angeführten Worten gesagt wird. Die Anklänge könnten darum auch rein zufällig sein, zumal da nicht sicher ist, daß was in Matth. 28, 18 steht, auch schon, wie Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22, in der gemeinsamen Quelle des Matthaeus und Lukas gestanden hat.

Doch will ich die Möglichkeit, daß auf Matth. 11, 27 jenes hermetische Dankgebet oder auch noch andere hermetische Tradition<sup>1</sup>, Einfluß geübt hat, nicht unbedingt von der Hand weisen. Aber die Sache müßte dann nach meiner Meinung so erklärt werden, daß der Verfasser von Matth. 11, 27 durch das Gebet in dem ersten hermetischen Traktat an das Gebet Jesu in Matth. 11, 25. 26. 28—30 (in der Quelle des Matthaeus und Lukas) erinnert wurde, und daß er nun in polemischer Bezugnahme auf das hermetische

---

<sup>1</sup> Bousset (a. a. O., S. 61) weist auf die interessante Parallele in dem Hermesgebet des Zauberpapyrus, London CXXII, 50:

οἶδά σε Ἑρμῇ καὶ σὺ ἐμέ.  
ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ.

Gebet in das Gebet Jesu den Vers Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22 einfügte, um das, was der Adept in dem hermetischen Gebet für sich in Anspruch nimmt, ausschließlich für Jesus, den Sohn Gottes, in Anspruch zu nehmen, der als der persönliche Repräsentant und Träger der göttlichen Weisheit nach Sap. 9 und 8, 3. 4 allein im Stande ist, Gott zu erkennen und diese Erkenntnis wem er will unter den Menschen zu vermitteln.

Zum Schluß möchte ich auf den großen Einfluß weisen, den unser Logion, auf das Johannes-evangelium geübt hat. Das möge zugleich zum Beweis dienen, für die Richtigkeit unserer Auffassung des Logions. Der Anfang desselben «alles ward mir übergeben von meinem Vater» klingt, und zwar in der absoluten Auffassung, die wir für die richtige halten, nach in Joh. 5, 19—23 und 5, 26. 27: «Der Sohn kann von sich selbst nichts tun, außer er sehe den Vater etwas tun; denn was jener tut, das tut auch der Sohn gleicher Weise. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut . . . Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Denn der Vater richtet auch niemand, sondern hat das Gericht ganz dem Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren . . . Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohn<sup>2</sup> verliehen, Leben zu haben in sich selbst, und hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist». Den beiden folgenden Gliedern unseres Spruchs: «Niemand kennt den Sohn als der Vater und niemand kennt den Vater als der Sohn» entspricht Joh. 10, 15: «wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne».

Der Schluß unseres Spruches endlich: «und wem es der Sohn will offenbaren» findet seinen Wiederhall in Joh. 1, 18: «Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der in dem Schoß des Vaters war, der hat ihn ausgelegt».

Aber auch was in der Quelle von Matthaeus und Lukas unserem Logion unmittelbar vorherging, hat auf die Theologie des Johannesevangeliums in bedeutender Weise eingewirkt. Wenn Luk. 7, 29. 30 unter den Juden ein Unterschied gemacht wird zwischen den Pharisäern und Gesetzesgelehrten, die den Willen Gottes verwarfen, und dem niederen Volk und den Zöllnern, die Gott die Ehre gaben, und wenn dann Luk. 7, 35 die letzteren als die Kinder der Weisheit bezeichnet werden, welche die in Jesus sich manifestierende Weisheit anerkannten, weil Gott ihnen nach Luk. 10, 21 (Matth. 11, 25) durch Offenbarung das Verständnis dazu erschloß, so tritt auch die Nachwirkung dieser Gedanken deutlich im Johannesevangelium zutage. Das ist sofort im Mittelstück des Prologs der Fall, wo es vom Lichte heißt: «Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht an. Soviele ihn aber annahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denjenigen nämlich, die an seinen Namen glauben, die nicht aus Blut, noch aus Fleishestrieb, noch durch den Willen eines Manns, sondern aus Gott erzeugt sind. Hier wird also auch unter den Juden unterschieden zwischen den Ungläubigen, die nach 3, 19 mehr die Finsternis lieben als das Licht, und den Gläubigen, die aus Gott gezeugt, also von Hause aus Kinder Gottes sind, und es unter dem Einfluß des in Christus erschienenen Lichts immer mehr werden sollen. Und wie nach Luk. 10, 21 = Matth.



11, 25 den einfältigen Kindern der Weisheit die Erkenntnis Christi durch Gottes Offenbarung erschlossen wird, so heißt es z. B. Joh. 6, 44 oder 6, 65: «Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht», oder «wenn es ihm nicht verliehen ist von dem Vater».

Ich bemerke indessen, daß alle diese Stellen des Johannesevangeliums der Uebearbeitung<sup>1</sup> desselben angehören. Für diese hat offenbar unser Logion und was vorher damit zusammengehört, konstitutive Bedeutung gehabt. Die leitenden Grundgedanken des Uebearbeiters sind von dorthier abgeleitet und mit Hilfe Philos weiter ausgearbeitet.

---

<sup>1</sup> Vgl. meine Abhandlung über Grundlage und Uebearbeitung im Evangelium des Johannes in Teylers Theol. Tydschrift, 1910 und 1911.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637







232.9R

V 857

Völter, Daniel

232.9R

V 857

O



